

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی



اِقْبَال

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید

مرتب

ڈاکٹر حیدر حسین محمد جعفری

اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی

Qazi Publishers & Distributors

B-35, NIZAMUDDIN WEST,
(BASEMENT)

NEW DELHI - 110 013,

TEL. : 4617240, FAX : 6841104.

© اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی

نام کتاب _____ اقبال فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید

مرتب _____ ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری

طابع _____ نئی صابره

بار اول _____ ۱۹۹۵

بار دوم _____

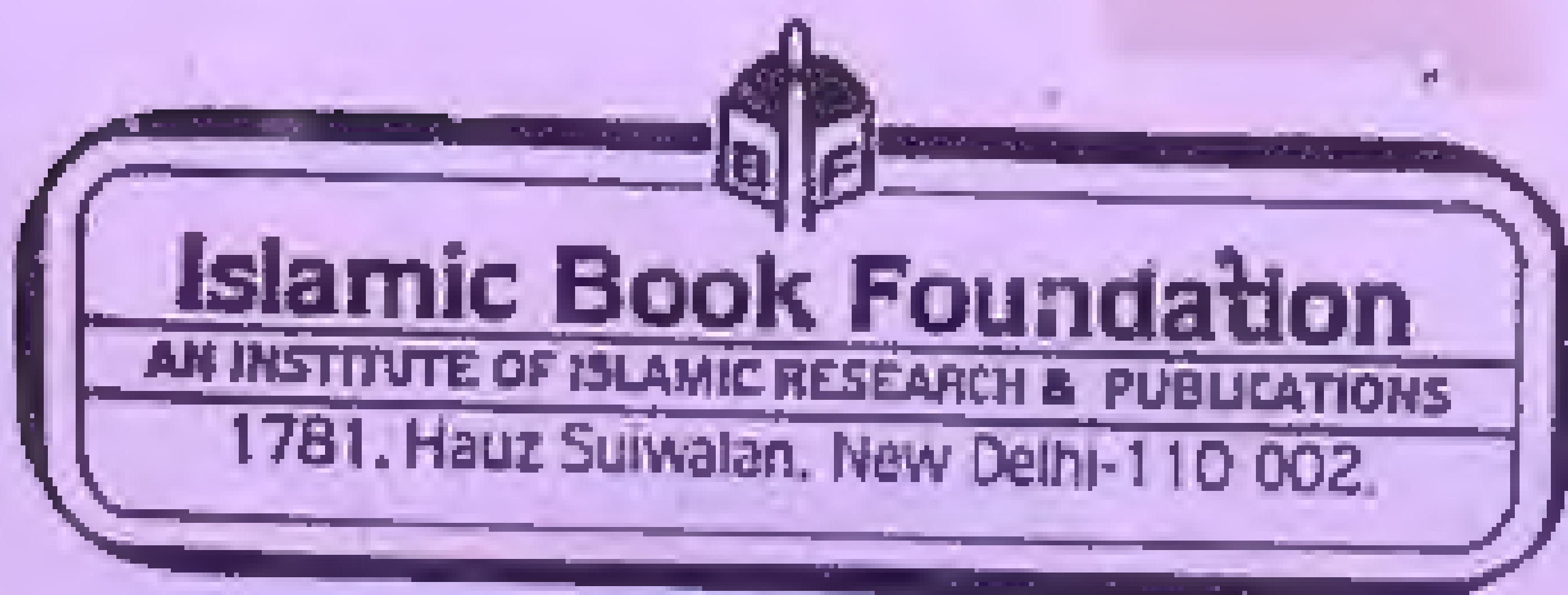
مطبع _____ جے۔ کے آئی بیٹ پرنٹرز دہلی

قیمت _____ Rs. 5.00

ناشر :-

اسلامک بک فاؤنڈیشن

(۱۷۸۱-۱۱۰۰۲) حوضِ سُئی والا، نئی دہلی



فہرست

صفحہ نمبر

۵

تعارف

ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری

۱۱

فکرِ اقبال: تنقیدی مطالعے کی ضرورت

ڈاکٹر جمیل جالبی

مقالات

۱۷

۱۔ فکرِ اسلامی کے ارتقاء کا ایک تاریخی جائزہ

(دوبیو سی ورسالت سے زمانہ اقبال تک)

ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری

۷۳

۲۔ اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کا تصور

جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال

۱۱۳

۳۔ اسلامی قانون کے ارتقاء میں اجتہاد کا کردار

ڈاکٹر رشید احمد جالندھری

۱۳۱

۴۔ عصرِ حاضر کے تقاضے اقبال اور اجتہاد

پروفیسر وارث میر

۱۴۵

۵۔ مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر

جسٹس (ریٹائرڈ) قدیر الدین احمد

۱۸۷

۶۔ خدا، خودی، زبان و مکان

ڈاکٹر منظور احمد

۲۰۳

۷۔ تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار

مولانا محمد طاہر

۸۔ علامہ اقبال اور اصول حرکت

پروفیسر محمد منور

۲۷۹

۹۔ حضرت علامہ اقبال

پروفیسر پریشان خشک

۲۸۵

۱۰۔ سرمایہ اجہاد میں اقبال کا حصہ

پروفیسر محمد عثمان

۳۰۹

۱۱۔ عصری تقاضے اور خطبات اقبال

پروفیسر کرار حسین

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تعارف

یہ کتاب ان مقالات پر مشتمل ہے جو پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی کے منعقد کردہ سالانہ سیمینار میں جو اقبال، فکرِ اسلامی کی تشکیل، جدید کے موضوع پر ۲ تا ۴ اپریل ۱۹۸۷ء کو پیش کئے گئے تھے۔ اس سرِ روزہ سیمینار کا موضوع شاعرِ مشرق، مفکرِ پاکستان علامہ

اقبال کے وہ خطبات ہیں جو The Reconstruction of Religious Thought

in Islam کے نام سے کتابی شکل میں شائع ہوئے۔ ان کا اردو ترجمہ

سید زبیر نیازی مرحوم نے ”تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ“ کے نام سے پہلی بار ۱۹۵۷ء میں اقبال اکیڈمی لاہور سے شائع کیا۔ ہم نے اپنے سیمینار کے لیے اس کا ترجمہ ”فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول تو تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، زیادہ عام فہم نہیں اور دوسرے یہ کہ ان خطبات میں علامہ اقبال نے بہت سے ان مسائل پر بھی سیر حاصل گفتگو کی ہے جو بظاہر خالصاً الہیات یا علم الکلام کے دائرے میں نہیں آتے۔ جیسے وہ موضوعات جن کا تعلق ثقافت، ریاست اور اجتہاد وغیرہ سے ہے حالانکہ سید زبیر نیازی مرحوم نے اپنے ترجمے کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی ہے کہ الہیاتِ اسلامیہ کے تحت وہ تمام مسائل بھی آجالتے ہیں جن کا تعلق انسان اور اس کی دنیوی زندگی اور معاشرے سے ہے۔ پھر بھی عام طور سے الہیاتِ اسلامیہ سے ذہن فی الفور صرف مابعد الطبیعیات اور عبادات کے مسائل کی طرف جاتا ہے۔ لیکن فکرِ اسلامی سے مابعد الطبیعیاتی اور طبیعیاتی یا دینی و دنیوی دونوں موضوعات کی طرف ذہن آسانی سے متوجہ ہو سکتا ہے۔ اور اس طرح شاید فکرِ اسلامی، زیادہ جامع اور واضح ترجمہ ہے جو علم الکلام یا مذہبی عقائد کے ساتھ ساتھ مندرجہ بالا دوسرے موضوعات کا احاطہ بھی کر لیتا ہے۔

اقبال ایک شاعر بھی ہیں اور مفکر و فلسفی بھی، جنہوں نے اپنی فکر کی راہیں اسلامی اور مغربی، قدیم اور جدید فلسفے کے گہرے، ناقدانہ اور تجزیاتی مطالعے کے بعد تلاش کی تھیں۔ انہوں نے جس وقت نظر اور گہرائی کے ساتھ کندی، فارابی، ابن رشد، رومی، عراقی اور ابن خلدون وغیرہ کا مطالعہ کیا تھا اُسی طرح یونانی فلاسفہ سے لے کر عصر حاضر تک کے مفکرین کو بھی پوری طرح پڑھا اور سمجھا تھا اور اس طرح مشرق و مغرب کے افکار اور فلسفوں کا ایک ایسا امتزاج پیدا کیا تھا جو دور حاضر کے کسی دوسرے مفکر کے یہاں مشکل ہی سے ملتا ہے۔ چنانچہ اس سیمینار کا موضوع اقبال کی شاعری کے بجائے صرف ان کے خطبات کو ہی رکھا گیا ہے اس لیے کہ ہم شاعر اقبال سے باوجود اس کے کہ ان کی شاعری کی اساس فلسفیانہ ہے یہ اُمید نہیں کر سکتے کہ وہ اپنے فلسفیانہ خیالات و تجزیات کو شاعری کے ذریعہ ہم آہنگی، تواتر اور تسلسل کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ شاعری کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں اور وہ اقبال کے یہاں بھی پوری طرح بلکہ غیر معمولی طاقت کے ساتھ کار فرما ہیں۔ اور پھر وہ شاعری جو تقریباً نصف صدی پر پھیلی ہوئی ہے مختلف اور بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کے تحت تبدیلیوں سے محفوظ نہیں رہ سکتی تھی۔ اقبال کی شاعری کے ادوار بھی مختلف حالات اور واردات قلبی کی عکاسی کرتے ہیں۔ چنانچہ فکر اسلامی کے موضوع پر ان کے فلسفیانہ تجزیے کا مکمل اظہار منطقی ارتباط، فکری ہم آہنگی، شاعرانہ جذباتیت سے الگ نشر کے غیر جذباتی، ٹھوس اور مدلل شکل میں ان کے ان شہرہ آفاق خطبات ہی میں سامنے آتا ہے۔ یہ خطبات جب کتابی شکل میں شائع ہو کر سامنے آئے تو اس کو فکر اسلامی کی تشکیل نو میں مسلمان مفکرین و فلاسفہ نے اس موضوع پر لکھی جانے والی سب سے اہم اور بہترین تصنیف قرار دیا۔

ان خطبات کو اس سیمینار کا موضوع بنانے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ماہرینِ اقبالیات نے اب تک اپنی کاوشوں کو زیادہ تر اقبال کی شاعری پر مرکوز رکھا ہے اور فکرِ اقبال کی اس کلیدی تصنیف پر بعض وجوہ کی بناء پر اتنی توجہ نہ دی جس کی وہ مستحق تھی۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ خطبات عمداً نظر انداز کیے جاتے رہے۔ ان وجوہ کی طرف جناب محترم جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب نے اپنے کلیدی خطبے میں اشارہ فرمایا ہے اس لیے میں یہاں ان کا ذکر

نہیں کروں گا۔

ان خطبات کو موضوع بحث بنانے کی سیری اور سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ اس وقت پاکستان بحیثیت ایک اسلامی مملکت اور معاشرے کے جن مسائل سے دوچار ہے، ان میں ان خطبات پر غور و فکر سے بہت سی صحت مندرجہ ہیں نکل سکتی ہیں۔ پاکستان بیالیس سال گزرنے کے باوجود ابھی تک اپنے سیاسی، سماجی اور ثقافتی ارتقاء میں اپنے تشخص کا متلاشی ہے۔ قومی تعمیر کے اس مرحلے میں ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام کے بنیادی و آفاقی اصولوں کو عصری تقاضوں کے پس منظر میں دریافت اور متعین کیا جائے اور ان کو ٹھوس معاشرتی اداروں میں اس انداز سے ڈھالا جائے کہ ہماری معاشرتی زندگی اپنے جوہر میں اسلامی رہتے ہوئے بیسویں اور اکیسویں صدیوں کے مقتضیات کو پورا کر سکے اور مسلم پاکستانی قوم کو اقوام عالم اور عالمی برادری کے دوش بدوش چلنے کے لائق بنا سکے۔ اگر ہم ان خطبات میں کیے گئے اشارات و نشانات پر غور کرنے کی کوشش کریں تو شاید مفکر پاکستان کے خوابوں کے پاکستان کی تعمیر کر سکتے ہیں، اور پاکستان کو ذہنی اور جذباتی الجھنوں سے نکال کر اس کے لیے صحیح سمت متعین کر سکتے ہیں۔ اس کے لیے اقبال کا نظریہ حرکت و تغیر اور اجتہاد ہماری مشعل راہ بن سکتا ہے۔ ہم میں سے ایک طبقہ ابھی تک سیکولرازم کو 'لادینیت' اور قوانین شریعت کو قرون وسطیٰ کی تشریحات میں مقید رکھنے پر مصر ہے۔ شاید اقبال کا مطالعہ ہم کو ایک معتدل اور صحت مند نظریہ دے سکے۔ مندرجہ بالا مقصد کے پیش نظر ہم نے اس سیمینار میں مختلف مکاتب فکر کے علماء اور دانشوروں کو دعوت دی تاکہ وہ اپنے اپنے زاویہ نظر سے فکر اقبال پر روشنی ڈالیں۔ اور اس طرح ہمیں فخر ہے کہ ہم نے ملک کے تمام مکاتب فکر کے نمائندہ حضرات کا ایک رنگارنگ گلدستہ تیار کیا جن کے افکار اب کتابی شکل میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ درحقیقت پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی نے اپنی تدریسی اور تحقیقی سرگرمیوں میں سالانہ سیمینار کا سلسلہ اسی لیے شروع کیا ہے تاکہ قومی زندگی اور مسائل کے کسی اہم موضوع پر مستند اہل علم و فکر کو تحقیقی مقالات پیش کرنے اور شرکاء کو ان پر بحث و تمحیص کا موقع فراہم کیا جائے۔ اس طرح ہر سال قومی اہمیت کے کسی ایک موضوع پر حاصل گفتگو سے مسائل کو سمجھنے اور ان کا حل تلاش کرنے میں مدد مل

سکتی ہے۔

ان مقالات کو پیش کرتے ہوئے میرا خوشگوار فریضہ ہے کہ میں ان تمام حضرات کا بصیر قلب
شکر یہ ادا کروں جنہوں نے میری گزارش پر اپنا قیمتی وقت دیا اور اپنے عالمانہ مقالات سے سیمینار
کو کامیاب بنایا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے میں جناب محترم جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب
کا شکر یہ ادا کروں گا جنہوں نے نہ صرف یہ کہ افتتاحی اجلاس میں اپنا عالمانہ اور سیر حاصل
کلیدی خطبہ پیش فرمایا اور پھر پہلی نشست کی صدارت بھی فرمائی بلکہ اپنی انتہائی مصروفیات
اور سرکاری ذمہ داریوں کے باوجود تین دن مسلسل تمام اجلاس میں شرکت فرمائی۔ ڈاکٹر صاحب
موصوف سے اس طرح کا میرا یہ پہلا تجربہ تھا اور میں ان کے اخلاق، علم دوستی اور ہمت افزائی سے
بہت متاثر ہوا۔ اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کے تصور پر ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کا
کلیدی خطبہ پاکستان کے لیے سمت مقرر کرنے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور ہماری راہنمائی کر
سکتا ہے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب، سابق شیخ الجامعہ کراچی، جناب محترم جسٹس (ریٹائرڈ)
قدیر الدین احمد صاحب، پروفیسر پریشان خٹک صاحب، ڈائریکٹر اکیڈمی
آف لیٹرس پاکستان، اور پروفیسر کراہ حسین صاحب نے مختلف اجلاس کی صدارت فرمائی، جن
کے خطبات صدارت اس کتاب میں مقالات کی شکل میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ پروفیسر
کراہ حسین صاحب نے آخری اجلاس میں اپنے خطبہ صدارت میں جس عالمانہ اور بصیرت افروز
انداز میں خطبات اقبال پر بحیثیت مجموعی تبصرہ فرمایا یہ انہی کا کمال علم و فضل ہے۔ اس اختتامیہ
خطبے کے بغیر یہ سیمینار نامکمل رہ جاتا۔ ڈاکٹر رشید احمد صاحب جالندھری، صدر شعبہ اسلامیات
جامعہ بلوچستان کوئٹہ، پروفیسر مرزا محمد منظور صاحب، ڈائریکٹر اقبال اکیڈمی لاہور، مولانا محمد
طاسین صاحب، صدر مرکز علمی کراچی، ڈاکٹر منظور احمد صاحب، صدر شعبہ فلسفہ و دین سے
فیکلٹی آف آرٹس جامعہ کراچی کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے اپنے قیمتی مقالات سے سیمینار
کو کامیاب بنایا۔

ادرا اب ایک انتہائی تکلیف دہ اور پر طال فریضہ۔ افسوس کہ اس سیمینار کے دو مقالہ نگار

حضرات پروفیسر محمد عثمان صاحب اور پروفیسر وارث میر صاحب (مرحومین) کو موت کے ظالم ہاتھوں نے ہم سے چھین لیا۔ ان دونوں نے جس خلوص، انہماک، جذبے اور گرم جوشی سے اس سیمینار میں حصہ لیا اور اپنے مخصوص مجاہدانہ، جرات مندانہ اور بے باک انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کیا اور شرکاء میں حرارت فکر پیدا کی وہ بہت زمانے تک یاد رکھی جائے گی۔ ان کے چلے جانے سے نہ صرف لاہور کی بساط علمی سوئی ہو گئی بلکہ پاکستان دو بڑے عظیم دانشوروں سے محروم ہو گیا۔

”خدا رحمت کن دایں عاشقانِ پاک طینت را“

یہاں پر اتنا اور عرض کروں گا کہ جناب جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کے کلیدی خطبے سے لے کر جناب پروفیسر کرا حسین صاحب کے اختتامیہ خطبے تک اس سیمینار کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ ایک ایسے دور میں جب اظہار رائے اور آزادی فکر و بیان پر پھر سے لگے ہوئے تھے۔ جب سرکاری اسلام، یا پارٹی لائن کے علاوہ کچھ کہنا سخت ترین خطرات مول لینا تھا۔ تمام معارف نگار حضرات نے اپنے علمی دلی فرض کو پوری آزادی اور جرات مندی کے ساتھ پورا کیا۔ ہمارے روشن مستقبل کی یہی علامت ہے۔

اس کتاب میں مقالات کی ترتیب کے متعلق اتنا عرض کرنا ضروری ہے کہ ہم نے شخصیات کا لحاظ کیے بغیر مقالات اُسی ترتیب سے پیش کر دیئے ہیں جس ترتیب سے وہ سیمینار کے مختلف اجلاس میں پیش کیے گئے تھے۔ لیکن چونکہ ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب نے پہلے مستقل مقالے کے اپنا خطبہ صدارت موضوعِ مذاکرہ کے تعارف تک محدود رکھا اس لیے ہم اسے مقالات سے پہلے پیش کر رہے ہیں۔ جالبی صاحب نے اس سیمینار کے موضوع اور مقصد کا تعارف بڑی خوبصورتی اور جامعیت سے کیا ہے۔ اُمید ہے کہ اس کی روشنی میں ان مقالات کو پڑھنے اور سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی۔

جناب محترم ڈاکٹر منظور الدین احمد صاحب شیخ الجامعہ کراچی کا شکریہ ادا کرنا میرا خوشگوار فرض ہے جن کے تعاون و خلوص نے ہر موقع پر سینٹر کی کارکردگی میں میری بہت افزائی اور مدد فرمائی۔

میں اپنے تمام رفقاء کار کا شکریہ بھی ادا کرنا چاہتا ہوں جنہوں نے سیمینار کو کامیاب بنانے میں میرے ساتھ مکمل تعاون کیا۔ اس کتاب کی پروف ریڈنگ، طباعت اور اشاعت کے سلسلے میں اظہر قادی صاحب، محبوب پوپا تہ صاحب اور محمد علی صدیقی صاحب خاص طور سے میرے شکریے کے مستحق ہیں۔

اس کتاب کی تیاری میں پاکستان اسٹڈی سینٹر کی لائبریریئن مسز شوکت جہاں نے بڑی توجہ اور انہماک سے کام کیا، سرفراز حسین صاحب نے کتابت میں پوری طرح تعاون کیا، یاسر حسین صاحب نے ذاتی دبیج سے ٹائٹل بنایا اور اس پر نٹرس کراچی سے طباعت میں اپنی پیشہ ورانہ ذمہ داریوں کا ثبوت دیا۔ میں ان سب کا شکریہ گزار رہا ہوں۔ پھر بھی اس کتاب کی خامیوں کا ذمہ دار تنہا میں ہوں۔

سید حسین محمد جعفری

فکرِ اقبال اور تنقیدی مطالعے کی ضرورت

پاکستانیات کے مطالعہ کے لیے جامعہ کراچی میں ایک تعلیمی و تحقیقی ذرہ ”مرکز مطالعہ پاکستان“ کے نام سے کام کر رہا ہے۔ اس مرکز کو انگریزی میں ”پاکستان سٹڈی سینٹر“ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس مرکز کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ مختلف علوم کے مشترک و امتزاج سے ان ”مشترک ذہنی، فکری، تاریخی، تہذیبی اور لسانی عوامل کی مدد سے تحقیق“ کرے جن سے ”قومی یک جہتی کو فکری سطح پر فروغ حاصل ہو“ تاکہ اس عمل سے ہم اپنی قومی شناخت کو دریافت اور اسے ٹھوس بنیادیں فراہم کر سکیں۔ یہ ایسا بڑا کام ہے اس کام کے لیے ہل تحقیق کو تعصب و تنگ نظری سے بلند ہو کر محض وضعی انداز میں داد و تحسین دینے کی ضرورت ہے۔ تحقیق دراصل جھوٹ کو سچ سے، غلط کو صحیح سے، نادرست کو درست سے الگ کرتے کا نام ہے۔ وہ صاحبان تحقیق جو پہلے سے کلیے یا نظریات متعین کر کے تحقیق کرتے ہیں، دراصل تحقیق کے راستے سے دور ہو جاتے ہیں۔ تحقیق تو، جیسا کہ میں نے عرض کیا، سچائی کی تلاش کا راستہ اور اس کی منزل ہے۔ رجعت کو سچ ثابت کرنے کا نام تحقیق نہیں ہے۔ ہمارے ہاں تحقیق سے اکٹھے ہی کام لیا جا رہا ہے۔ ساری دنیا کی قدیم جدید جامعات اسی لیے فکر و علم کا مرکز رہی ہیں کہ وہاں آزادی، انحصار اور سبھی فکر کو غیر معمولی اہمیت دی جاتی ہے۔ اسی آزاد فضا میں علم کا سورج طلوع ہوتا ہے اور اہمیت کی روشنی انسانیت کے اُفق کو لالہ گوں کر دیتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ آزادی نگر انحصار مادر پدر آزاد نہیں سمجھتی بلکہ مخصوص وراثتہ نظم و ضبط کی حامل ہوتی ہے۔ اس کی ایک دانشور نہ سطح ہوتی ہے، اس سطح پر مختلف رائے ذاتی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ فکری اختلاف ہوتا ہے۔ اختلاف سے فکر بڑھتی ہے، دانش روشن ہوتی ہے اور

حکومت واضح ہو کر اپنے خدو خال نمایاں کرتی ہے۔ فکر و دانش کی سطح پر اختلاف سے معاشرہ تھک رہتا ہے اور منجمد ہو کر گھٹنے سٹرنے سے محض نظر رہتا ہے۔ ہمارے ہاں اختلاف کی نوعیت ذہنی و فکری سطح کے بجائے ذاتی ذہنیت کی بن کر رہ گئی ہے اور نئی دشمنیوں کا پیش خیمہ بن گئی ہے جس کا تماشا ہم جامعات میں اکثر دیکھتے ہیں۔ نہ لوگوں میں تحمل ہے اور نہ اہل علم میں قوت برداشت ہے۔ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اختلاف کیجیے، دلائل دیجیے اپنی بات دوسروں تک پہنچائیے لیکن یہ سب کام خوش دلی اور تحمل سے کیجیے۔ تشدد آزادی ظہار اور آزادی فکر کا بدترین دشمن ہے۔ انفرادی یا اجتماعی سطح پر جہاں تشدد رونما ہو گا وہاں کوئی اچھی چیز پروان نہیں چڑھ سکتی اور فکر و دانش اسی طرح منہ بسورتی رہے گی جس طرح ہمارے تعلیمی و تحقیقی اداروں میں دکھائی دیتی ہے۔ علم کا درخت وسیع مطالعے کی کھاد سے بڑھتا، پھیلتا اور سایہ دار ہوتا ہے جس کے نیچے علم کے پیارے طلبہ دم لیتے اور اپنی یاس بچھاتے ہیں۔ ایک بڑا استاد ایک ایسے چھتار درخت کی حیثیت رکھتا ہے اور عجز و انکسار اس کی شناخت ہوتے ہیں۔ یہ قانون قدرت ہے کہ درخت پر بھتنے زیادہ پھل ہوتے ہیں اس کی شاخیں اتنی ہی نیچے کی طرف بھکتی ہیں۔ یہی ایک اچھے اور بڑے استاد کی پہچان ہے۔ جیسے عجز و انکسار اور دیس و تحمل صاحب علم کی پہچان ہے اسی طرح علمی مباحثے، مذاکرے، سیمینار، سیمپوزیم اور ورکشاپ تعلیمی اداروں کی پہچان ہیں۔ ان سے اداروں کی زندگی میں تازہ خون دوڑنے لگتا ہے اور جذبہ مسابقت پیدا ہو کر کام کرنے کا حوصلہ بیدار ہوتا ہے۔ اسی لیے میری ہمیشہ یہ کوشش رہتی ہے کہ جب موقع کرچی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ تعداد میں ملک و بیرون ملک مذاکروں اور سیمیناروں میں شریک ہوں اور آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ پاکستان کی ہر جامعہ سے زیادہ ہماری جامعہ کے ساتھ زیادہ مذاکروں اور سیمیناروں میں شرکت کے لیے گئے ہیں۔ اسی طرح میری یہ کوشش بھی رہتی ہے کہ ہمارے مختلف شعبے، ادارے اور مرکز کم از کم سال میں ایک مرتبہ قومی سطح کا سیمینار منعقد کریں اور میرے لیے یہ اطمینان کا باعث ہے کہ گزشتہ تین چار سال کے عرصے میں ہماری جامعہ میں بیس سے زیادہ تعداد میں قومی و بین الاقوامی

سطح کے سیمینار اور ورکشاپ منعقد ہوئے ہیں۔ مرکز مطالعہ پاکستان بھی گزشتہ دو سال کے قومی سطح کا سیمینار منعقد کر رہا ہے۔ پچھلے سال ”پاکستانی معاشرہ اور ادب“ کے موضوع پر دو روزہ سیمینار منعقد ہوا تھا جس میں پاکستان کے صاحبانِ علم و ادب نے اپنے فکر نگیز مقالات پیش کیے تھے اور خوشی کی بات ہے کہ یہ سب مقالات سلیقے سے کتابی صورت میں مرتب ہو کر آج شائع بھی ہو گئے ہیں۔ آپ دیکھیں گے تو اس لیے خوش ہوں گے کہ اس میں جتنے مقالات شامل ہیں وہ سب نہ صرف معیاری ہیں بلکہ غور و فکر اور وسیع مطالعے کے بعد لکھے گئے ہیں۔ ان مقالات میں جو تنوع ہے وہ کسی ایک کتاب میں مشکل سے ملے گا۔ میں اس کتاب کے مرتبین ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری اور احمد سلیم کو اس کتاب کی ترتیب و اشاعت پر دلی مبارکباد دیتا ہوں۔ اس سال جس سر روزہ سیمینار کا اہتمام کیا گیا ہے، اس کا موضوع ”اقبال و فکر اسلامی کی تشکیل جدید ہے“ اس سیمینار میں پڑھتے جلنے والے سب مقالے بھی انشاء اللہ اسی سال کتابی صورت میں شائع کر دیے جائیں گے۔

پاکستان کے حوالے سے یہ موضوع غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ پاکستان اسلام کے نام پر وجود میں آیا ہے اور ہمارے ملک کی غالب کثرت اسلام کو اپنی معاشرتی و باطنی زندگی میں نافذ کرنے کی خوش منہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نفاذ کے لیے فکر اسلامی کی تشکیل جدید اساسی حیثیت رکھتی ہے۔ قبال اس کے داعی بھی ہیں اور مبلغ بھی۔ وہ آج اسلامی ممالک میں اسی لیے اسلامی نشاۃ الثانیہ کی علامت بن گئے ہیں۔ ایران میں انقلاب کے بعد جتنا کام اقبالیوں پر ہوا ہے اتنا کام پاکستان کو چھوڑ کر کسی اور مسلم ملک میں نہیں ہو۔ ایران کے علی شریعتی اور حسین نصر نے بھی فکر اقبالیوں سے اپنی فکر و بصیرت کا چراغ روشن کیا ہے۔ جن موضوعات اور سوالات کو قبال نے آج سے پچاس ساٹھ سال پہلے اٹھایا تھا وہ آج مسلم ائمہ کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فکر اقبالیوں آج سامی مسلم دنیا میں روشنی کا ایک منبع بن چکی ہے۔ اقبال نے ”دی ری کنٹرکشن آف ریپریسنتیشن ان اسلام“ میں اپنے خیالات

کو اس طور پر پیش کیا تھا کہ مسلمانوں کی فکر دورِ جدید کے مسائل و درِ عہدِ حاضر کے افکار کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے۔

پاکستان میں قبال پر بہت کام ہوا ہے اور سینکڑوں چھوٹی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں لیکن اگر ادبیاتِ اقبال کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان میں سے بیشتر کتابوں کی حیثیت دراصل توضیحی نوعیت کی ہے اور انھیں ہم زیادہ سے زیادہ تفہیمِ اقبال کے سلسلے میں ”حواشی“ کا نام دے سکتے ہیں۔ ان حواشی سے خیالاتِ اقبال کی تشہیر تو ہو جاتی ہے لیکن اس سے فکرِ اقبال کی روایت آگے نہیں بڑھتی ”فکر“ تو، جیسا کہ آپ سب جانتے ہیں، تنقید سے قدم قدم آگے بڑھتی ہے لیکن حیرت کی بات ہے کہ قبال پر تنقید کا ذخیرہ بہت کم ہے۔ اقبال نے ”نیک ارادوں اور خلوصِ دل کے ساتھ عہدِ حاضر اور اسلام کے حوالے سے“ ان بنیادی امور پر غور کیا تھا جن سے کسی قوم کی زندگی اس کے ارتقاء اور عروج و زوال کی داستان مرتب ہوتی ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ ہم فکرِ قبال کا تنقیدی جائزہ لیتے، اس سے ”نکھیں چار کر کے“ اس طور پر جھان بین کرتے کہ فکرِ قبال کی روایت وہاں سے آگے بڑھ سکتی جہاں خود اقبال نے اسے چھوڑا تھا۔ لیکن ہمارے مز پرست ذہن نے جھوٹے احترام کا ایک ایسا مصنوعی ہالہ اس عظیم مستی کے ارد گرد بنا دیا کہ اب اقبال سے بات کرتے ہوئے بھی اس سے ڈر لگتا ہے کہ کہیں مزارِ اقبال کے مجاور سے اقبال دشمنی کا نام نہ دے دیں، حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اسی اندازِ نظر سے ہم اقبال اور فکرِ اقبال کو صحیح معنی میں آگے بڑھا سکتے تھے۔ روایتِ فکر تو کھلی، آزاد فضا میں، تنقیدی سطح پر آگے بڑھ سکتی ہے ورنہ بصورتِ دیگر تو صرف حکم ہی دیا جاسکتا ہے جس کی تعمیل ضروری ہے۔ اقبال نے جیسا کہ میں نے عرض کیا، بڑے در و گریب کے ساتھ ان بنیادی مسائل پر غور کیا تھا جن کا تعلق دنیاۓ اسلام کی زندگی و موت اور مستقبل سے تھا۔ اقبال کو ہم اسی طریقے سے حیاتِ نو دے سکتے ہیں جس طرح انھوں نے اپنے اسلاف کے افکار و خیالات کا تنقیدی محاکمہ کیا تھا۔ صرف پھولوں کی چادر چڑھانے یا مزارِ اقبال پر توالی کرانے سے ہم اقبال کو زندہ نہیں رکھ سکتے۔ اقبال

نے زندگی کے مسائل کے بطن کی گہرائیوں میں اتر کر سوچا سمجھا تھا اور کربِ تخلیق سے گزر کر نئی فکر اور نئی مسلم تہذیب کی جہت مقرر کر کے ہمیں ایک راستہ دکھایا تھا جس پر چلنا اور اسے صاف و کشادہ کرنا ہمارا فرض تھا، لیکن حسن اتفاق دیکھیے کہ ان کے اسی پہلو پر بہت کم کام اور بہت کم غور و فکر ہو رہا ہے۔

اقبال کے ۶ خطبات ۱۹۳۰ء میں شائع ہو چکے تھے اور ۱۹۳۴ء میں ایک خطبے کے ضلے کے ساتھ دوبارہ شائع ہوئے۔ پہلے چار خطبے علم اور مذہبی مشاہدات، مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار، ذاتِ الہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا، اور خودی، جبر و قدر، حیاتِ بعد الموت پر دیے گئے ہیں۔ ان خطبوں میں اقبال نے قدیم تصورات کو عہدِ حاضر کے تعلق سے دیکھا اور سمجھا ہے۔ ان چاروں خطبات میں آپ کو عہدِ حاضر کی روح اور اس کے تقاضوں کا سراغ ملے گا۔ پانچویں خطبے میں اسلامی کلچر کی روح کو تلاش کرنے کی کادش کی گئی ہے۔ چھٹے خطبے میں اجتہاد کو موضوعِ سخن بنایا ہے اور آخری خطبے میں اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ کیا مذہب کا امکان ہے؟ یہی وہ مسائل ہیں جو سچ نہ صرف ہماری بلکہ ساری اُمّت کی تہذیبی و سیاسی ضرورت ہیں۔

سچ کا کلیدی خطبہ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب نے اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کا تصور، کے موضوع پر دیا ہے اور یہی وہ موضوع ہے جس پر ہمیں ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کے فوراً بعد ہی غور کرنا چاہیے تھا تاکہ ہم جدید اسلامی ریاست کو قائم کر کے اس کے سیاسی و تہذیبی ارتقاء کے لیے رہ ہموار کر سکتے۔ اقبال نے تحریکِ پاکستان کو فکری و جذباتی بنیادیں فراہم کی تھیں لیکن پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد ہمیں تعمیرِ مملکت کے لیے فکرِ اقبال کو نئے سرے سے تلاش کرنے کی ضرورت تھی مگر چونکہ ایسا نہیں ہوا اس لیے ہم آج تک منزل سے دور کھڑے ہیں اور حیرتی بن کر کبھی مغرب کی طرف آنکھیں میچ کر اُسے شعوری کے ساتھ چلنے لگتے ہیں، در کبھی نئے سرے سے اپنی منزل کے تعین کی غشی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس وقت دنیا میں بن نظریات کا چرچا ہے وہ سب بیسویں صدی میں ستعمار کی بھیڑی سے گزر کر فرسودہ ہو گئے ہیں اور تیزی

سے ہو رہے ہیں۔ دنیا اب ان سے آگے نکل چکی ہے۔ یہ صورتِ حال وقت کے ساتھ ساتھ اور نمایاں ہوگی۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ آنے والے زمانے کے لیے ہم مسائل پر از سر نو غور کریں، نئے سوالات اٹھائیں اور ان کے جوابات تلاش کریں۔ اجتماع کا مسئلہ بھی اسی لیے غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ اس سیمینار سے جو باتیں سامنے آئیں گی وہ نہ صرف فکر و نظر کے نئے راستے ہمارے سامنے کھولیں گی بلکہ پاکستان میں فکری روایت کو بھی مستحکم کریں گی۔

یہاں تک پہنچا تو مجھے یاد آیا کہ مجھے مقالہ نہیں بلکہ صرف خطبہٴ صدارت پیش کرتا تھا اس لیے خطبہٴ صدارت کے آداب کے پیش نظر میں اپنی بات نیک تمناؤں کے ساتھ اس پیش گوئی پر ختم کرتا ہوں کہ آپ اگلے سال بھی اسی موضوع یا اس سے متعلق موضوع پر سیمینار کریں گے۔ اس موضوع کے بحر منجمد کا ساحل بہت دور ہے اور ہماری کشتی بادبانی بھی ہے اور چھوٹی بھی۔

آخر میں ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری صاحب کو، اس سیمینار کے اہتمام و انعقاد پر مبارک باد دیتا ہوں جن کی محنت اور حسن انتظام سے نہ صرف ”پاکستانی معاشرہ اور دنیا کی اشاعت ممکن ہوئی بلکہ ملک کے نامور اہل قلم بھی آج یہاں اپنے مقالے پیش کرنے کے لیے موجود ہیں۔ میں سب مقالہ نگاروں کو خوش آمدید کہتا ہوں اور سب کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انھوں نے اس سیمینار میں شرکت فرما کر روایتِ فکر کو آگے بڑھایا ہے۔ خاص طور پر جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کا کہ جن کا فکر نگیز مقالہ آپ نے ابھی سماعت فرمایا۔

فکر اسلامی کے ارتقاء کا ایک تاریخی جائزہ

دورِ وحی و رسالت سے زماۃ اقبال تک

(۶۱۰ء — ۱۹۳۸ء)

علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں جو "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" کے نام سے شائع ہوئے اور جو ان کی مذہبی فکر کی سب سے زیادہ مربوط اور مدلل فلسفیانہ کوشش ہے قرآن و سنت سے براہ راست راہنمائی حاصل کرتے ہوئے اور اسلام کے صد اقل کو بنیاد بناتے ہوئے فکرِ اسلامی کو اپنے عصری تناظروں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ وہ عصرِ حاضر کے تناظروں کو اسلام کے غنی سے رشتہ توڑ کر نہیں بلکہ اس رشتے کو اور بھی مضبوط کر کے پورا کرنا چاہتے ہیں اس لیے اقبال کی فکرِ اسلامی کو سمجھنے کے لیے خود فکرِ اسلامی کے اس تاریخی ارتقاء کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو وحی و رسالت کی ساتویں صدی سے چل کر اقبال کی بیسویں صدی تک پہنچتا ہے۔ یہ بہت طویل اور پیچیدہ سفر ہے۔ گزشتہ چودہ سو سالوں میں اسلامی فکر مختلف اور متضاد ادوار اور مراحل سے گزری ہے۔ چنانچہ اس مقالے میں کوشش کی جائے گی کہ فکرِ اسلامی کے ان ادوار اور مراحل کا ایک سرسری جائزہ لیا جائے جو اقبال کے یہ ضروری ہے کہ نظرِ پیش کرتے ہیں اور جن کو پیش نظر رکھے بغیر اقبال کی فکرِ اسلامی کی تشکیل نو کو سمجھنا ممکن نہیں۔

قبل اس کے کہ ہم فکرِ اسلامی کے ارتقائی دور کا ذکر کریں، فکرِ مذہب عام کا ایک بنیادی نکتہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ بنیادی طور سے تمام مذاہب عام کے دو دور ہوتے ہیں۔ ایک تو بانی مذہب کا دور جس کو ہم تاسیسی دور (formative phase) بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس میں بانی مذہب اپنا پیغام پہنچاتا ہے اور چلا جاتا ہے پھر دوسرا تشریحی دور

شروع ہوتا ہے جس میں اس مذہب کے ملنے والے بانی مذہب کے پیغام کی تشریحات و تاویلات کرتے ہیں یہ مذہب کا سب سے پچھڑا اور نازک دور ہوتا ہے اور اس میں اس پیغام یا مذہب کی مختلف تاویلیں اور تشریحات جوتی ہیں اور اس طرح ایک ہی مذہب کے اندر مختلف مدرسہائے فکر پیدا ہونے لگتے ہیں۔ کچھ حوالوں میں یہ مذہبی جماعت تاریخ کے مختلف ادوار سے گزرتی ہے تاویلات و تشریحات میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور کچھ ایک ہی مذہب اپنی فکر میں مختلف ادوار پیدا کرتا رہتا ہے جن میں ہر دور اپنے زمانے کے مقتضیات کی عکاسی کرتا ہے۔ دنیا کا کوئی مذہب اس عمل سے محفوظ نہ رہ سکا۔ عیسائیت کے درجنوں فرقہ پدیت کے دوڑتے فزقے، غرض دنیا کے تمام مذاہب خود ان کا تعلق براہمہی خاندان مذہب سے ہر جن کی بنیاد و رسالت پر جوتی ہے یا غیہ براہمہی خاندان کے مذہب جن کی بنیاد بانی مذہب کے اپنے تعلیمات و فلسفے پر جوتی ہے اس تاریخی عمل سے محفوظ نہ رہ سکے۔ اسلام جو براہمہی خاندان مذہب کا آخری مذہب ہے اس میں بھی یہ تاریخی عمل پوری طرح کارفرما رہا ہے۔

فکر اسلامی کے ارتقاء کی تاریخ کو چھ حصہ چھ ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں پہلا دور دورِ وحی و رسالت ہے جو ۶۱۰ سے شروع ہو کر حبیبِ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی موت پر رسالت ہوئے اور پہلی وحی نازل ہوئی۔ ۶۳۲/۱۱ پر ختم ہوتا ہے جب شخصیت کی وفات ہوئی۔ اس دور کو دوسرے الفاظ میں *Personal Revelation* بھی کہا جاسکتا ہے۔ مذہب عالم کی تاریخ میں پہلا دور ہمیشہ ایسا قلب ہوتا ہے جس میں بانی مذہب کے بتائے ہوئے اصولوں اور تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے اس زمانے کے معاشی، اقتصادی اور سماجی نظام کی نا اہلیوں و رافلاتی و روحانی پستیوں کے خلاف ایک نئے نظام، نئے معاشرے اور نئی خلاق و روحانی اقدار کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ اس مذہب یا روحانی نظام کو قبول کرنے والی پہلی جماعت کی تمام قوتیں اختلا کو عملی جامہ پہنانے پر مرکوز جوتی ہیں اور فلسفیانہ متکلمانہ یا شریکی موشگافیوں پر توجہ نہیں دیتی جاتی۔ اس دور میں نیا اخلاقی و مذہبی نظام، پرست فرسودہ اور رجعت پسند نظام کو ختم کر کے ایک نئے نظریہ حیات اور معاشرے کی بنیاد رکھتا ہے۔ اسلام کہ اس پہلے تیس سال دور میں بھی ایسا ہوا۔ پہلی رسالت ختمی مرتبت کو قبول کرنے والی اس پہلی جماعت نے کیوں اور کیا کے سوالات

نہیں اٹھائے۔ اس وقت تو صرف ایک انقلابی ردہ اللہ کے آخری رسولؐ کی قیادت میں انقلاب کو عملی شکل دے رہا تھا۔ ان کے سامنے نہ تو عقدہ کی الجھنیں تھیں نہ آیات متشابہات کی تشریحیں نہ جبر و اختیار کے مسائل۔ ان کے سامنے تو ایک طرف اخلاقی، مذہبی، روحانی اور معاشرتی خرابیاں و زوال زدہ معاشرہ تھا اور دوسری طرف اس کے مقابلے میں قرآن مجید اور اسوۂ رسالت کا دیا ہوا ایک ترقی پسندانہ مساوات و مساوات کا نیا نظام تھا جس کا قیام عمل میں لانا تھا۔ غرض کہ یہ دور اسلام کے بنیادی اصولوں کے متعارف کرانے کا دور تھا اور بلا تشریح ایمان کے ساتھ عمل اور انقلاب (Action) کو کامیاب بنانا تھا۔

دوسرے دور خلفائے راشدین کا ہے جو ۶۳۲/۱ سے شروع ہو کر ۶۶۱/۴ پر ختم ہوتا ہے۔ اس کو ہم جمع و تلاش اور انطباق (period of collection and adaptation) کا دور کہہ سکتے ہیں۔ اس ۲۹ سالہ دور میں مسلمانوں نے ایمان و روم جیسی دنیا کی عظیم سلطنتوں کو فتح کر لیا تھا۔ اب، سلام صرف جزیرہ نما شہ عرب تک محدود نہیں تھا بلکہ اس کا پرچم ایران، روم، مصر، شام، فلسطین اور ارد گرد کے تمام علاقوں پر ہار رہا تھا۔ وہ عرب جو اب تک آپس کی قبائلی جنگوں میں الجھے ہوئے تھے سلام کی بدست اس وقت کی مذہب و متمدن دنیا کے بڑے حصے کے حکمران و مالک بن چکے تھے ان وسیع و عریض علاقوں اور اس وقت کی متمدن ترین قوموں کے تنظیمی مسائل نئی سلامی حکومت کے لیے سب سے بڑا مسئلہ تھے۔ جس کا حل عربوں کو کوئی تجربہ نہیں تھا۔ دوسروں پر حکومت کرنا تو درکنار اپنے کے تجارتی اور مدیث کے زرعتی شہروں میں بھی کوئی نظام حکومت نہیں تھا جس سے وہ مدد سے لے سکتے۔ چنانچہ اس نئی صورتحال میں سب سے پہلے تو قرآن مجید و سنت رسولؐ سے رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کی گئی جب کوئی نظامی یا قانونی مشکل سامنے آئی تو صحابہ رسولؐ نے سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کیا۔ اگر کوئی مسئلہ ہی میں کوئی حل مل گیا تو اس مسئلے کو اس کے مطابق حل کر دیا گیا اگر قرآن مجید میں کوئی واضح حکم نہیں ملا تو سنت حدیث رسولؐ میں تدبیر شریعہ کی گئی اور اگر وہاں سے رہبری مل گئی تو اس طرح مشکل حل ہو گئی یہی حکم و سنت سے ایسے ن گنت نئے مسائل کے حل میں جو اتنی طویل و عریض حکومت اور مختلف نوع لوگوں میں اٹھ سکتے تھے اگر قرآن و سنت سے کوئی رہبری نہ مل سکی تو صحابہ رسولؐ نے اپنے اجتہاد

عقل اور رائے سے کام لیا۔ اس کے علاوہ اکثر دیگر حالات و معاملات میں ان ہی علاقوں کے قوانین و عادات کو اختیار کر لیا گیا۔ سلطنت برطانیہ میں ہارنٹون کے قوانین خلفائے راشدہ نے بغیر کسی تردد و تامل کے اختیار کر لیے اور پھر جب فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی تو یہ قوانین شریعت اسلامیہ کا حصہ بن گئے بلکہ، خد شریعت میں داخل کر دیے گئے جب عادات و عرف و غیرہ۔

ہر دور کا رفقہ اس کی ضروریات کے مطابق ہوتا ہے جس طرح دور اول کا رفقہ ضابطہ سن و سنت پر ایمان لائے ایک عملی، اخلاقی و روحانی انتداب رہا تھا، دوسرے دور کا رفقہ مذہبی ارکان کی معیاری تعلیم کے ساتھ انتظامی قوانین و احکام کو جمع کرنا و معروفی صورت پر ان کا تطبیق کرنا تھا۔ منقہ اُپہ کہ اس دور میں مسلمانوں کی زیادہ تر توجہ فتوحات اور فتوحات سے پیدا ہونے والے انتظامی مسائل پر ہی اور وہ مسائل جن کو ہم ناصحۃ الیائی، مابعد الطبیعیاتی یا عقائد کی تشریحات سے متعلق کہہ سکتے ہیں اس دور میں تمہیں انداز میں پیدا نہیں ہوئے نہ ان کی ضرورت ہی پڑی۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تفسیر قرآن کی ابتدا اس دور میں اپنے بالکل ابتدائی انداز میں ہو گئی تھی لیکن ان کا تعلق بڑی حد تک ان آیات، حکام سے تھا جن کا تعلق انتظامی، معاملاتی اور اخلاقی مسائل سے تھا بغرض یہ کہ یہ دور فکرِ عمومی کے ارتقاء کی تاریخ میں جمع و انطباق (Lecture and capture)

کے حدود سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ یہ تلاش و انطباق پاس ہے قرآن و سنت سے ہوا مفتوحہ علاقوں کے قوانین اور رسوم و عادات سے یا دوسرے ایسے بہت سے ذرائع سے جو نہ ریات وقت کے تقاضوں کو پورا کر سکیں اس ضمن میں عصبانہ کرام کا وہ اجتہاد بھی آجاتا ہے جو وہ بڑی جہالت اور دینی و دنیوی بصیرت کے ساتھ کرتے رہے جن کو بعد میں جب تدوین فقہ ہوئی تو مس فقہ نے ماخذ شریعت کے طور پر استعمال کیا۔ ہم نے ان کے اجتہاد کو جہالت منہ اندازہ دینی و دنیوی بصیرت سے اس لیے تعبیر کیا ہے کہ انہوں نے بعض نصوص قرآن و سنت کے باوجود حالات و زمانے کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے ذاتی اجتہاد سے کام لیا۔

تیسرا دور خلافت راشدہ کے خاتمے اور بنو امیہ کی حکومت سے شروع ہو کر سلجوقی حکومت کے

برہم قدر آئے تک پہلے بہت خلافت راشدہ کا نام تھا ۶۱، ۶۲ میں ہوا، وہ پہلی ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶
برہم قدر آئے۔ تھے چار سو سال کا یہی وہ طویل دور ہے جس میں فکر سلامی دورِ اول کی عملی نہایت
(practical religious اور در ثانی کے جمع و انطباق (collecting and

(applying) سے نکل کر تشریحات و تفسیرات کے نازک و پیچیدہ
دور میں داخل ہوئی اور پھر ہر شعبے میں ارتقاء کی مختلف اور متنوع منزلیں طے
کرتی ہوئی اپنے مروج کو پہنچی۔ تادیبِ حدیث، تفسیرِ قرآن، فقہ، اصول فقہ، کلام، تصوف، فلسفہ، دیانت
تاریخ اور جہاں وغیرہ سب دور کی پیداوار ہیں۔ ان میں سے بہت سی فکر کا ارتقاء اپنے اپنے وقت قدرت
اور حالات کا لازمی ضروری اور منطقی نتیجہ تھا، یہ حضرات و نہ وریات جو شروع کے دور میں نہیں
تھے۔ اس لیے ہم اس دور کو بجا طور پر ماننے کے تمکات و مقتضیات درن کے جوابات کا
دور (period of challenges and responses) کہہ سکتے ہیں۔

بظاہر چار سو سال کے س طویل عرصے کو ایک ہی دور قرار دینا سہل پسندی نظر آتا ہے لیکن
پتہ مزاج، کردار اور ارتقائی عمل کے اعتبار سے اس میں س قدر ارتباط، توازن و تسلسل سے کہ
اس کو چار سو سال کا عرصہ ہونے کے باوجود مختلف دور میں تقسیم کرنا ممکن نہیں۔ اور پھر یہ بات بجا ہے
خود سلام کی اندرونی طاقت و قوت کی منظر ہے کہ وہ چار سو سال تک تمام داخلی و خارجی چیلنجز کا
مقابلہ کرتی رہی اور فکری ارتقاء کی گریاں ایک دوسرے کے ساتھ منسلک رہتے ہوئے تسلسل کے
ساتھ آگے بڑھتی رہی۔ بہر حال اس مقابلے میں اتنی گنجائش تو نہیں ہوئی کہ ہم اوپر گنتے ہوئے تمام
افکار و علوم کے ارتقاء کا ایک ایک تفصیلی جائزہ لیں اس لیے ہم اپنی توجہ زیادہ تر علمِ کلام و قوانین شریعت
کے ارتقاء پر مرکوز رکھیں گے، یعنی وہ مسائل جن کا تعلق برہ راست مذہبی فکر و عقائد اور طرزِ عمل و طریقہ کار
سے ہے، اور پھر اس دور میں فقہ، تصوف کے ارتقاء کا ذکر کریں گے جو اس دور کی غنی پیداوار
ہیں اور بعد کے دور میں سلامی زندگی کی نمائندگی بھی کرتے ہیں اور انتہائی پیچیدہ مسائل بھی پیدا
کرتے ہیں۔

وہ عوامل، محرکات یا چیلنجز جن کے نتائج میں مندرجہ بالا سلامی افکار و علوم کا بتدریج
رتقاء و ترقی سے آئے۔ ایک داخلی (internal) اور دوسرے خارجی

e. l. r. ایک وقت دونوں داخلی پہنچ و تحقیقت دریافت شدہ کے آخری دور ہی
 سے شروع ہو گیا تھا جب امیر معاویہ بن ابی سفیان نے خونِ شہادت عثمانؓ کا مطالبہ کرتے ہوئے
 حضرت علیؓ کی خلافت تسلیم کر سکتے انکار کیا اور جس کے نتیجے میں ۳۰، ۶۵ء میں حضرت علیؓ
 و امیر معاویہ کے درمیان جنگِ صفین ہوئی۔ لیکن یہ داخلی پہنچ اس وقت پوری طرح ابھر کر سامنے
 آیا جب جنگِ صفین کے نتیجے میں مسلمانوں میں یکساں شدہ پسند *fairly* گروہ خوارج
 کے نام سے پیدا ہو گئے۔ یہ بدوی عربوں کا وہ گروہ تھا جس نے پہلے تو حضرت علیؓ کے ساتھ امیر معاویہ کے
 طرف جنگ میں حصہ لیا اور پھر عمرو بن العاص کی سازش کا شکار ہو کر حضرت علیؓ کو جیتتی ہوئی جنگ
 ردکنہ پر مجبور کر دیا۔ پھر شاہی *fairly* کے مسئلے پر حضرت علیؓ سے باغی ہو گیا
 حضرت علیؓ و امیر معاویہ دونوں کو خوارج نے *fairly* کا درگناہ بنا کر بٹھا لیا۔ اگرچہ مسئلہ نظام
 سیاسی نوعیت کا تھا لیکن خوارج نے اس کا تدارک نہیں عقائد اور ان کی ادویوں میں کیا اور اس طرح
 خوارج مسلمانوں کا وہ پہلا گروہ ہے جس نے ایمان اور اسلام کی تعریف *definition*
 و تشہیح کرنے شروع کی۔ ایمان اور عمل کے باہمی رشتے کو متعین کرنا چاہا۔ انھوں نے سوالات کیے کہ
 کیا ایک مسلمان گنہگار ہو کر رہ سکتا ہے؟ مسلمان کون ہے؟ مومن کون ہے؟
 اسلام اور ایمان میں کیا فرق ہے؟ کون جنت میں، کون جہنم میں جائے گا؟ اُمت کا سر بردار
 خلیفہ کس کو ہونا چاہیے؟ غرض اس مدت کے بہت سے سوالات جو بعد میں علمِ لکھنؤ یا سیاست
 اسلام کے تفصیلی موضوعات بنے۔ درحقیقت سب سے پہلے خوارج نے انتہائی تشدد پسند
 انداز میں ٹھکانے وہ اپنے عقائد میں ہر مسلمان سے تلوار سونت کر پوچھتے تھے کہ تم ہمارے خیالات
 و نہایت سے اتفاق کرتے ہو یا نہیں۔ و اگر کوئی ان سے اختلاف کرتا تو اس کو لٹک کر دیں
 سمجھتے۔ وہ کہہ کبیرہ کے متکبر مسلمان کو کاٹ دیتے۔ درحقیقت انھیں سمجھتے تھے اس طرح خوارج
 مسلمانوں میں ایک خوفِ بن کر ابھرتا اور تعدادِ مسلمان کی بڑھنے والی تعداد کا لقمہ بن گئے۔
 یہاں پر اس بات کا ذکر مناسب ہو گا کہ چونکہ خوارج مسلمانوں کے سربراہ حکومت یا خلیفہ کے
 لیے طلب یا ذلیف سے ہونا ضروری نہیں سمجھتے تھے بلکہ جو اپنے جہدِ کان کے بنائے ہوئے اصولوں
 کے مطابق سب سے زیادہ مشفق و پرہیزگار مسلمان ہوتا وہ جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے کہ

ہے۔ بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ خوارج مسلمانوں کا پہلا جمہوریت پسند گروہ تھا۔ کچھ نے ان کو مسلمانوں میں پہلے سوشل ڈیموکریٹ کا نام بھی دینے کی کوشش کی ہے۔ ایسے حضرات یہ بھول جاتے ہیں کہ جمہوریت اور تشدد میں بنیادی تضاد ہے۔ ایک ایسا گروہ جو اپنے نظریات تلوار کی دھار پر منور رہا تھا اور ہر اس شخص کو قتل کر دینا اپنا مذہبی فرض سمجھتا تھا جو اس کے مفاد و نظریات سے تفاق نہ کرتا، ہودہشت گرد (terrorist) تو ہو سکتا ہے لیکن جمہوری یا سوشل ڈیموکریٹ کسی طرح بھی نہیں کہا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ پوری تاریخ اسلام میں مسلمانوں کے ہر فرقے نے ہمیشہ خوارج کی مذمت کی ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی مسلمان کو خارجی کہہ دیا جائے تو وہ اس کو اپنی مذہبی توہین سمجھتا ہے۔

بہر حال داخلی عوامل میں خوارج کا ٹھکانہ پہلا ٹھکانہ جس نے اس وقت کے مسلمانوں کی مرکزی قیادت یا جماعت کو اس پر مجبور کیا کہ وہ یمن، سدر، غل و یمن کے رشتے وغیرہ جیسے مسائل کی تشریح کریں۔ یہ تابعین کا دور تھا۔ اگرچہ ابھی تک کچھ صحابہ کرام بھی موجود تھے۔ ان کے سامنے سب سے ہم مسئلہ یہ تھا کہ اگر خوارج کی ایمان و کفر کی بابت ائمہ یوں کوہنہ یوگی تو پھر نسبت مسلمہ میں خوارج کے ایک چھوٹے سے گروہ کے سوا اور کوئی باقی ہی نہیں رہ جائے گا۔ اور باقی تمام مسلمان کافر اور فاسق کے زمرے میں آجائیں گے۔ وہ واجب القتل ہو جائیں گے۔ رفتہ رفتہ خوارج کے علاوہ دوسرا داخلی محرک یہ بھی تھا کہ اس وقت کے مسلمانوں کی اکثریت دیگر عربوں میں تقسیم ہو گئی تھی۔ ایک گروہ حضرت عثمانؓ اور دوسرا حضرت علیؓ کو مرقہ رد سے رہا تھا۔ جنگ صفین کے بعد یہ دونوں گروہ ایک دوسرے پر سب و شتم بھی کر رہے تھے۔

ان داخلی حالات میں مسلمانوں کا پہلا مدرستہ فکر معرض وجود میں آیا جس کو مہجہ کہ جانتے ارجمند کا مشعب کسی چیز کو ملتوی کرنا (deferment) یا امید کرنا (hope) ہے۔ مہجہ کے سکول کے بانیوں کا مقصد ایک طرف تو خوارج کی تشدد پسندی کے خلاف مسلمانوں کو کافر و فاسق کے زمرے سے بچانا تھا۔ اور دوسری طرف صحابہ عثمانؓ و معاویہؓ اور شیعان حسنی کو ایک دوسرے پر سب و شتم کرنے سے روکنا تھا۔ چنانچہ انہوں نے سلام و مسلمان کی تعریف اس طرح کی کہ جو شخص بھی کلمہ پڑھتا ہو وہ اپنے کو مسلمان کہتے وہ امت مسلمہ کا فرد ہے۔ اس کی

جات و ماں دوسرے مسلمانوں کیلئے حرام ہے۔ جہاں تک رشکاب گناہ کردیا افعال و اعمال کا سوال ہے تو یہ ہمارا کام نہیں کہ ہم ان کا فیصلہ کریں بلکہ یہ صرف اللہ کا کام ہے کہ وہ روز حساب میں فیصلہ کرے یہی مطلب ارجاء استواء کا ہے۔ دوسرے معنوں میں اللہ کے رحم و قدرت کاملہ سے یہ اُمید ہے کہ جو اس کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک گناہ کبیرہ کے مرتکب گناہ کو کو بھی معاف کر دے۔ ہم کو یہ حق نہیں کہ ہم کسی کو برا کہیں یا اس کے عمل اور افعال کی وجہ سے اس کو کافریاں سنی قرار دیں، وہ واجب نقل سمجھیں۔

ہر اصلاحی تحریک میں اس کے مثبت پہلوؤں کے ساتھ کچھ منفی پہلو بھی ہوتے ہیں۔ انسانی تاریخ کا اُمید یہ رہا ہے کہ اکثر منفی پہلو مثبت پہلوؤں پر غالب آجاتے ہیں مگر جنس کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ جلد ہی مسلمانوں کا یہ پسندیدہ مشرک غلو کی خدائی آزادیوں یا بے روی کے لیے جواز فراہم کرنے لگا خصوصاً بنو اُمیہ نے اس سے پورا فائدہ اٹھایا اور اپنی مطلق العنان حکومت اور مذہم اعمال و افعال کے لیے ارجاء کے اصول کا سہارا لے کر اب کسی کو ان پر تنقید کا حق نہ تھا اس لیے کہ مرجئہ کے اصول کے مطابق کلمہ گو ہونا کافی تھا اور اعمال و افعال کا فیصلہ کرنا تو صرف روز جزا و سزا اللہ کا کام تھا۔ اس طرح یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ مرجئہ نے سب سے پہلے بنو اُمیہ کی سمریت اور ان کے اعمال و افعال کو مذہبی بنیادوں پر جوڑ دیا۔ چنانچہ بنو اُمیہ نے بھی اس گروہ کی پوری طرح سرپرستی کی اور ان کے نظریات کی ترویج و تشہیر کرئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مرجئہ کا اسکول دو گروہوں میں تقسیم ہو گیا۔ ایک تو مرجئہ کا وہ ابتدائی گروہ جس نے نظریہ رجاہ معض دینی و مذہبی ضرورت اور مسلمانوں کو افتراق و انتشار سے بچانے یا کافرو فاسق کہے بننے سے بچانے کے لیے پیش کیا تھا۔ اس گروہ کو فکر اسلامی کی تازہ نشیں مرجئہ حسن کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس کا وجود بحیثیت ایک جماعت کے بہت جلد ختم ہو گیا۔ حالانکہ اس کے نظریات بعد میں مسلمانوں کے مذہبی عقائد کی تشکیل پر بہت زیادہ اثر انداز ہوئے اور مسلمانوں کے مذہبی و سیاسی عقائد کی اساس بنے۔ لیکن اس کے بھی منفی پہلو تھے جو رفتہ رفتہ اثر انداز ہوتے رہے اور مسلمانوں سے قوت احتساب و تنقید سبب کرتے رہے جس کا نتیجہ بالآخر جمود و تنزل کی شکل میں ظاہر ہوا۔

اور مسلمانوں کی مرکزی قیادت نے بھی خود کو مجبور دے پس پا کر بنو اُمیہ کی مطلق العنان

ملوکیت سے ایک طرح کا سمجھوتا (reconciliation) کر لیں۔ اس طرح علیٰ طور سے اسلام میں مذہب اور ریاست دو الگ الگ دارے ہو گئے۔ اب علماء کا کام دین و علوم و مینہ کی ترویج و اشاعت ہو گیا اور بنوائیہ سیاست و حکومت کے مختار کل ہو گئے جن کی اطاعت مذہبی بنیادوں پر تسلیم کر لی گئی۔ شاید یہ کہنا تاثر دینے کی حقیقت سے دور نہیں ہوگا کہ اس وقت سے علمی، دینی یا مذہبی قیادت اور بنوائیہ کی حکومت میں وہی رشتہ قائم ہو گیا تھا جو آج کے یورپ میں چرچ اور سیکولر اسٹیٹ میں ہے۔ جہاں سیکولر اسٹیٹ کے بادشاہ یا حکمران کی تاج پوشی یا افتتاح چرچ کے ہاتھوں یا سرپرستی میں ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی مسلمانوں میں ایک مختصر گروہ ہمیشہ ایسا رہا جس نے اس صورت حال کو دل سے کبھی قبول نہیں کیا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتا رہا۔

بہرحال جہنم کی اکثریت بنوائیہ کے زیر اثر ایک نئے مدرسے فکر کی شکل میں سامنے آئی جس کو جبریتہ کہتے تھے اور تاریخ فکر اسلامی میں مسلمانوں کا دوسرا مدرسہ حضرت جبریتہ (predestination or determinism) جبر سے مانع ہے جس کا مصیب انسان کا مجبور محض مونا ہے۔ یہ مسلمانوں کا وہ پہلا سکول تھا جس نے تقدیر یا انسان کے مجبور محض ہونے (pure determinism) پر زور دیا۔ ان کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال و اعمال میں مجبور اور بے بس ہے وہ جو کچھ کرتا ہے وہ پہلے سے اس کی تقدیر میں لکھا جا چکا ہے خود اس کو اپنے افعال پر کوئی اختیار نہیں یا بہرحال کم نیکیاں یا برائیاں جو جبر وہ کرتا ہے اس میں اس کے ارادے اور فیتہ کو کوئی دخل نہیں۔ وہ قسمت سے ہاتھ میں ایک تار پکڑے۔ اسی طرح اگر کوئی کام ہے تو وہ اللہ کی طرف سے مقرر بنایا گیا ہے اور جو محکوم ہے وہ اللہ کی طرف سے محکوم بنایا گیا ہے۔ مگر جس طرح بھی حکومت کرے اور اس کا جیس بھی کردار ہو وہ اس کے لیے مجبور ہے۔ اس طرف سے اسطاعت کے لیے مجبور ہے۔ اس لیے کہ یہ اللہ کی مقرر کردہ تقدیر ہے کہ جس کو جبریتہ کہتے ہیں اور جس کو پہلے محکوم جبریتہ کہتے ہیں اس لیے کہ اللہ کی قدرت مطلقہ پر مجبور ہیں اور وہ ان مجید کی تمام آیات کا بھرپور سہارا ہیں اللہ کی مکریت منانے اور قدرت مطلقہ کا اظہار کیا گیا ہے۔ اور ان تمام آیات کو دانستہ یا نادانستہ نظر انداز

کیا جن میں انسان کو عقل و تدبیر کی صلاحیتیں دے کر اپنے اعمال کا ذمہ دار اور جوابدہ قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ جبریت کا اسکول بھی بہت زلزلے باقی نہ رہ سکا لیکن ان کا نفاذ یہ جبر کسی نہ کسی شکل میں تختہ پلٹ کے تغیر و تبدل کے ساتھ مسلمانوں کے عقائد سے خارج نہ کیا جا سکا۔

ہر حال جبریت بہت جلد بنو امیہ کا محبوب ترین مدرسہ فکر بن گیا اور انھوں نے اس کی بھرپور حمایت و سرپرستی کی اور ان کے نظریات سے پورے پورے فائدہ اٹھایا لیکن جبریت کے نظریات سے جہوں ایک طرف بنو امیہ کی مطلق العنان آمریت اور جبر و استبداد کو تقویت ملی وہاں دوسری طرف ان کے نظریات کی وجہ سے مسلمانوں میں غلامانہ طریقے سے خلاق انکساز اور زوال پیدا ہونے لگا۔ سد کی اخلاقی قدیں پاش پاش ہونے لگیں۔ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اپنے کو تمام اخلاقی پابندیوں سے آزاد سمجھنے لگی۔ اس صورت نے ایک مرتبہ پچھ مسلمانوں کی مرکزی قیادت کو مجبور کیا کہ وہ سامنے آکر امت مسلمہ کو نجات دہندہ بنی انکساز و کردار و اعمال میں کھلی سڑکی سے بچائیں۔ اس طرح مسلمانوں کا تیسرا مدرسہ فکر سامنے آیا جس کو 'قدریت' کہتے ہیں۔

قدریت عربی کے لفظ قدرت سے اخذ ہے۔ اس کا مطلب قدرت یا اختیار ہے۔ تفصیلات کو نظر انداز کرتے ہوئے قدریت کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال و اعمال میں رد و اختیار کا مالک ہے۔ وہ نیکیاں کرتا ہے تو اپنے رُوح سے اور قیامت، ورنہ تو اس کا مرتکب موت ہے تو اپنے ارادے اور اختیار سے۔ اس طرح وہ اپنے تمام افعال و اعمال کا خود ذمہ دار اور جوابدہ ہے۔ لیکن اس سے اللہ کے قدر مطلق ہونے پر کوئی حرف نہیں آتا، اس سکول کا بانی معبد بُخسینی تھا جس نے کلمہ کھل بنو امیہ کو ان کی مطلق العنان موکیت اور بد اعمالیوں کا ذمہ دہانتہ دیا اور ان کے استحقاقِ حکومت کو مذہبی بنیادوں پر چیلنج کیا۔ بالکل اسی طرح جیسے جبریت نے مذہبی بنیادوں پر ان کو حکومت کا جواز فراہم کیا تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ معبد بُخسینی کو موی خیفہ عبد الملک بن مروان کے حکم سے ۷۹۹/۸۰ میں تختہ دار پر شکا دیا گیا۔ معبد کے بعد قدریت کی قیادت غیلان اندیشی نے سنبھالی اور معبد کی تعلیمات کو ورثے بڑھاتے ہوئے دمر بامعدون و لہی عن المنہر پر بھی زور دیا یعنی مسلمان کا مذہبی فرض ہے کہ وہ نیکی کی تعلیم دست اور برائیوں سے روکے، لیکن خورج کی طرح تلوار کی دھار پر نہیں بلکہ وعظ و نصیحت کے ذریعہ اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ بنو امیہ کی آمد نہ حکومت

اور ذاتی کردار کی مخالفت کی جائے اور مسلمانوں کو اخلاقی و مذہبی سبب اور دینی اور انضباط سے بچایا جائے۔ غیلان اہل مشرق کو بھی الحماسی کی طرح عبدالملک بن مروان کے جانشین ہشام بن عبدالملک کے حکم سے پھانسی دے دی گئی۔ کچھ یکن قدریہ کی تعلیمات شام سے بہت دور مصر کے ساحلی شہر میں حضرت حسن البصری کے بے باک و جرأت مندانه و عشقوں کے ذریعے پھیلتی رہیں اور اس دور میں اسلامی کردار کی ترجمانی کرتی رہیں۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ قدریہ کے سکول کو شہریت مقبولیت حضرت حسن البصری کی زبردست و روحانی شخصیت ہی کی وجہ سے نصیب ہوئی۔

قدریہ کا سکول اسلام کی تاریخی فکر میں کئی وجوہ سے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ وہ پہلا مدرسہ فکر ہے جس نے مسئلہ جبر و قدر (Free will or predestination) پر جو اسلام سے پہلے کے تمام مذاہب عالم فلسفوں اور انسانی شعور کا سب سے اہم اور پیچیدہ مسئلہ رہا ہے قرآن کی روشنی میں اسلامی عقائد و فکر کی سطح پر گفتگو کی۔ انسان کے بار بار دو اختیار اور اپنے افعال کے خود ذمے دار ہونے اور اللہ کے قادر مطلق و خالق عزوجل ہونے میں جبر و تنگی پیدا کرنا مذہب اور فلسفے دونوں کے لیے ایک مشکل ترین مسئلہ رہا ہے۔ اگر انسان کو اس کے فعل کا ذمہ دار بٹھرایا جائے تو اللہ کی قدرت کاملہ پر حرف آتا ہے۔ اور اگر اللہ کو جبر چیز اور ہر فعل کا خالق مانا جائے تو انسان اپنی ذمہ داریوں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ جبریت نے اللہ کی قدرت کاملہ میں پناہ لے کر سمرانہ حکومت و مسلمانوں کو انسانی و اخلاقی ذمہ داریوں سے آزاد کر دیا تھا جس کے رد عمل میں قدریہ نے پہلی بار یہ کوشش کی کہ اللہ کی صفت قدرت کو برقرار رکھتے ہوئے خود انسان کو اس کے فعل کا ذمہ دار اور جوابدہ قرار دیا جائے۔ قدریہ کی یہ کوشش مخالف مذاہبی اور اخلاقی نقطہ نظر سے بہت ہی ویران کے ملنے اس کے فلسفیانہ و تکنیکی معنوی منفرد نہیں تھے لیکن اس بنیادی مسئلے پر بحث کر کے انہوں نے اسلام کے سب سے اہم عقل پسند عقائد (rationalism) اسکول جس کو معتزلہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کے لیے راہ ہموار کر دی یا باخفاظ دیگر نئے پیش رو بن گئے۔ چنانچہ معتزلہ کے سکول کی بنیاد اسی مسئلہ جبر و اختیار و انسان کی مسئولیت کے مول سے ہوئی جس کا جائزہ بعد میں لیا جائے گا۔

یہ حال یہ تک پہنچنے تک فکر اسلامی کے صرف ان نکات و جوابات

کے انتہائی اختصار سے ذکر کیا ہے جن کو داخلی (internal) کہا جاسکتا ہے اور جن کے نتیجے میں مجسمہ جبریت اور قدریت کے مدرسے نے فکر اسلام کی پہلی صدی کے اقتسام تک معرض وجود میں آچکے تھے لیکن س اہم ترین صدی کے خاتمے سے پہلے ہی اسلام کو خارجی محرکات (external causes) کا سامن بھی

کرنا پڑا۔ اور ان کے مقابلے کے لیے فکر اسلامی اسی مستعدی اور توانائی کے ساتھ آگے بڑھی جس طرح اس نے داخلی پہلوئوں کا مقابلہ کیا تھا۔

خارجی پہلوئیں مختلف سمتوں، رستوں اور انداز سے بھرپور طاقت و قوت کے ساتھ سامنے آئے اور مسلمانوں کے عقائد و مذہبی تہذیب کے لیے سخت ترین خطرہ بننے لگے۔ اسلام سب ایک مختصر سی عربوں کی جماعت یا کسی مخصوص قوم، ملک یا جغرافیائی حصے کا مذہب نہ تھا بلکہ اس وقت کی مہذب دنیا کی ایک بڑی تعداد کا دین بن چکا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ بحیثیت ایک سلطنت کے مغرب میں ہندس اور مشرق میں ایران، سنٹرل ایشیا اور ویدی سندھ تک اپنا قدر قائم کر چکا تھا۔ بحیثیت ایک تمدن اور کلچر کے وہ ایران و روم جیسی قدیم تہذیبوں پر چھپا چکا تھا۔ مفتوح قوں کے لیے اسلام کا یہی قدر اتنا خسرواک نہیں تھا جتنا اس کا مذہبی اور تہذیبی اقتدار۔ رد عمل ایک فطری تقاضا تھا اور پرانی تہذیبیں، تمدن، مذاہب اور عقائد اسلام کے اس اقتدار سے مقابلے کے لیے پوری طرح نبرد آزما تھے۔ خلافتِ راشدہ ہی کے دور میں عراق و مصر میں فوجی ضروریات کے پیش نظر چند فوجی چھاؤنیوں قائم کی جا چکی تھیں۔ ان میں عراق میں کوفہ اور بصرہ اور مصر میں قسطنطنیہ جو بعد میں قاہرہ کے نام سے مشہور ہوا، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس لیے کہ یہ فوجی چھاؤنیاں اپنے محل وقوع کی وجہ سے چند ہی سالوں میں بڑے شہروں میں تبدیل ہو گئیں۔ اور اسلامی علوم و فنون خصوصاً فقہ، فلسفہ اور کلام کی عظیم مرکز بن گئیں۔ جبکہ مکہ و مدینہ اپنا سیاسی اقتدار ختم ہو جانے کے بعد صرف حدیث و سنت رسول کے مطابق رہنے و زندگی تک محدود ہو کر رہ گئے اور اگر ن دو شہروں میں جو مرکز و منبع اسلام تھے، فقہ پر کچھ کام ہوا بھی تو وہ حدیث و سنت ہیں دلچسپی کے باعث تھے۔

عراق میں کوفہ جو جندِ شام پور سے چند ہی میل کے فاصلے پر تھا، فوجی چھاؤنی ایران، توران کے فتوحات، دوران کے انتظامات کے لیے بنایا گیا تھا، جہاں ابتدا چند قبائلی لشکر آکر آباد ہوئے

تھے بہت جلد ایک بہت بڑا شہر بن گیا، اس کے پڑوسی میں چند شاہ پور گزشتہ دو سو سال سے نستوری
 Historian عیسائیوں کا سب سے بڑا مرکز تھا جو بازنطینی حکومت کے ظلم و ستم سے
 عازر ہو کر یہاں آباد ہوئے تھے وراثتاً پور دوم نے ان کو یہ علاقہ دے دیا تھا۔ نستوری عیسائی
 یونانی حکمت، فلسفے اور طب کے بہت بڑے علم و ماہر تھے وراثتاً ہی نے یونانی فلسفے کے یہاں
 Syriac یا رومی Aramaic زبان میں جو سامی زبانوں میں اس وقت سب
 سے زیادہ علمی زبان تھی ترجمے کیے تھے جن سے بعد میں عربی میں ترجمے ہوئے۔ غرض کوفہ کی شہری
 ترقی کے ساتھ یہ نستوری فلاسفہ اور طب کو کوفہ میں آکر آباد ہوئے۔ وہ پچھلے میں جب دار الخلافہ
 دمشق منتقل ہو تو وہیں اور پچھلے بغداد میں آباد ہو گئے۔ اسلام میں یونانی فلسفے و رسم کا بنیادی ذریعہ
 یہی نستوری عیسائی ہیں اور ابتدائی عربی ترجمے بھی انھوں نے ہی کیے۔ ارامی سے یکے
 ہیں۔ دمشق اور پچھلے بغداد کے درباروں میں ان کو بہت اہم مقام حاصل تھا۔

دوسری طرف عراق ہی میں دوسری فوجی چھاؤنی کی حیثیت سے بصرہ بھی بہت بڑا ایک بڑے
 شہر کی شکل میں آباد ہو گیا۔ محل وقوع کے اعتبار سے بصرہ کی اہمیت کوفہ سے بھی زیادہ تھی، اس
 لیے کہ وہ عراق، جنوبی ایران اور سندھ کے وسیع و عریض علاقوں پر حکومت کرنے کا مرکز تھا۔ جغرافیائی
 اعتبار سے بھی بصرہ ایک طرف تو بہت بڑا حاصل اور دوسری طرف خشکی کے راستوں سے آنے والے
 تجارتی قافلوں کا مرکز تھا جو یہاں سے سامان تجارت لاتے ورسے جلاتے تھے۔ اس طرح بصرہ بہت
 جلد ایک بین الاقوامی شہر بن گیا ورنہ مائیکس ندر مذہب و تمدنوں کے لوگ یہاں جمع ہونے
 لگے و مسلمانوں سے ان کے عقائد و افکار کے متعلق صحیح طرح کے سوا رت کر سکتے تھے۔

نہیں دوسری صدی کے نصف میں فلسطین، کوفہ، بصرہ، دمشق اور پچھلے بغداد دنیا کے تمام
 مذہب، افکار و فلسفوں و تمدنوں کی تاجروں کا مرکز بن گئے اور اس طرح
 مذہب کو برہم رست یونانی فلسفے و رشتہ مندرک ازم، مانائی ازم، بدھ ازم، عیسائیت، یہودیت
 تہذیب و مذہب سے متعلقہ بنا کر اس کا نتیجہ یہ ہو کر اسلام کے حجازی دور کی سادہ اور عارف
 عملی مذہبیت (practical religiosity or faith-action) فلسفیانہ متکلمانہ اور
 بدلیائی الہیت (philosophical speculations and dialectical theology)

میں تبدیل ہو گئی۔ سب مسلمانوں کی قیادت کے سامنے ایک طرف تو سلامی عقائد کی خارجی اثرات سے حفاظت کرتے کام چلے رہے تھے اور دوسری طرف مختلف مذہب کے حملوں کا جواب دینا تھا جس طرح اسلام کا چوتھا مدرسہ فکر جس کو معتزلہ کہتے ہیں معترض وجودیہ آیا۔ یہ مسلمانوں کا پہلا عقلیت پسند

اسکول تھا جو بنیادی طور سے خارجی و باطنی rationalism کی وجہ سے سامنے آیا۔ اگرچہ بعض داخلی وجوہ کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا ہے بصری میں حضرت حسن، ابنہ ی متوفی ۱۱۰/۷۲۸ء جن کو اسلامی زہد و تصوف میں ایک خاص مقام حاصل ہے قدریہ کے عقائد کی ترویج کر رہے تھے اور اپنے و غفلت میں انتہائی سخت گیرانہ ہیں بنو امیہ کی آمریت اور کردار اور مسلمانوں کے اخلاقی انحطاط پر تنقید کر رہے تھے۔ اور انسان کو اس کے افعال و اعمال کا ڈٹ در اور جوابدہ ہونے کی تعلیم دے رہے تھے۔ لیکن حضرت حسن ابصری کی تعلیمات خالص مذہبی اخلاقی اور روحانی نقطہ نظر سے تھیں۔ مگر ب خارجی اثرات کے باعث خود مسلمانوں میں فلسفیانہ طرز فکر پیدا ہو چکا تھا اور اسی نے حضرت حسن بن علی کا مذہبی اندازِ تعلیم بہت سے مسلمانوں کے لیے بھی لائقِ تشنّی نہ تھی۔ غرض اب تک کا خالص مذہبی اندازِ فکر بہت بدلہ فلسفیانہ اور شکّ نہ تجسس میں تبدیل ہو گیا اور حضرت حسن ابصری ہی کے شاگردوں میں سے واصل بن عطاء ۸۰/۱۳۰/۷۹۹ء جبہ و انبیاء کے مسئلے پر اپنے استاد کے مذہبی دلائل سے مشہور نہ ہو سکے اور اس کے فلسفیانہ مشنرات کے جوابات پر اصرار کرنے لگے۔ اس طرح اسلام میں فلسفیانہ اندازِ فکر کی ابتدا ہوئی۔

یہاں پر یہ بات پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ بھی تک اسلام میں باقاعدہ علم، کلام کی ابتدا نہیں ہوئی تھی۔ اور اگر دوسرے مذاہب و افکار کی طرف سے چیلنج نہ آتے تو شاید اب بھی اس کی ضرورت محسوس نہ کی جاتی۔ لیکن مختلف مذاہب اور مکتبوں سے معائناتی و ثقافتی روابط اور ان کے روز افزوں اثرات نے مسلمانوں کو مجبور کیا کہ وہ اپنے عقائد کی مکمل تشہیح و تدوین کریں۔ چونکہ معتزلہ نے مسلمانوں کے عقائد کو خارجی اثرات اور حملوں سے بچانے کے لیے پس منظر عقلی اور فلسفیانہ بنیادیں پر علم کلام کی نہ صرف بنیاد رکھی بلکہ بہت ہی کوششوں میں اس کو باہم مدراج تک پہنچا دیا اور سلامی عقائد اپنے تمام مشنرات کی تشہیح و تدوین کے ساتھ مدون ہوئے۔ لگے۔ توحید

جبر و اختیار، حسن و قبح اشیاء، خیر و شر، ذات و صفات الہی، خصوصاً صفتِ عدل اور کس کا قدرت الہیہ سے تعلق، جزا و سزا، تخلیقِ قرآن، غرض وہ تمام مسائل جو کسی مذہبی عقیدہ کے لیے ضروری ہوتے ہیں، معتزلہ کے ہاتھوں عقل و فلسفے کی وسیع بنیادوں پر مدون ہونے لگے اسلئے معتزلہ اسلام کا وہ پہلا مدرسہ فکر ہے جس نے مسلمانوں کے عقائد کی خارجی حملوں سے حفاظت کی اور ان کے اعتقادات کے جوابات فراہم کیے۔

ظاہر ہے کہ قرآنی نظریات کا اثبات خود قرآنی دلائل سے یا حدیث کی جھٹ خود ذاتِ رسالت کی عظمت سے غیر مسلموں کے لیے ناقابلِ قبول تھا، معتزلہ کا یہ بہت بڑا کام ہے کہ انھوں نے اسلام کے حقائق خود یونانی فلسفے کی بنیادوں پر اور ان ہی کے نفسیانہ طرزِ استدلال اور اندزِ فکر سے ثابت کیے۔ لیکن اس کوشش میں معتزلہ خود افراد و تخریص کا شکار ہو کر فلسفے اور عقلیت پر بہت زیادہ انحصار کرنے لگے اور عقل (reason) کو وحی (revelation) کے برابر لے آئے بلکہ بڑی حد تک وحی کو عقل کا تابع بنا دیا عقل کو وحی کے برابر کا درجہ دے دیا ان کے نزدیک عقل جو فیصلہ کرتی ہے وحی اس کی تصدیق کرتی ہے اور یہ کہ عقل و وحی میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا بلکہ مطابقت ہوتی ہے۔ معتزلہ کے نزدیک صدق صرف اس پر خیر نہیں ہے کہ وحی نے اس کو خیر بتایا ہے بلکہ عقل کی رو سے صدق بندہ خیر ہے جس کی وحی تصدیق کرتی ہے، و کذب اس پر شر نہیں ہے کہ وحی نے اس کو شر کہا ہے بلکہ عقل کی رو سے کذب بذاتہ شر ہے جس کی وحی تصدیق کرتی ہے۔ اس طرح عقل و وحی ایک دوسرے کے معاون (co-operating)

و تصدیق کنندہ ہیں، اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ عقل وحی کے ہم پلہ ہو گئی۔

معتزلہ کی اس عقل پسندی کا رد عمل مسلمانوں کے بنیاد پرست (fundamentalist)

بطنے کی طرف سے انتہائی شدت کے ساتھ ہوا اور اس طرح مسلمانوں کا پانچویں مدرسہ فکر، اشعریوں کے نام سے سامنے آیا۔ اشاعرہ کے بانی ابوالحسن راشعی متوفی ۴۴۲ھ امام احمد بن حنبل کے سکول گئے جس کو اہل الحدیث بھی کہا جاتا ہے، سب سے اہم اور فعال (active) نمائندے تھے۔ اہل الحدیث کا موقف سخت بنیاد پرستی و متین پرستی تھا اور وہ قرآن و حدیث کو ان کے لفظی و ظاہری معنوں میں لے جسنے کے سختی سے قائل تھے۔ چنانچہ ابوالحسن راشعی نے معتزلہ کی عقل

ہندی اور یونانی فلسفے کے ترات و عقل کو وحی کے برابر درجہ دینے کی شدید مخالفت لی
شاعر کا موقف یہ تھا کہ مشن کے نور پر صدق اس لیے خیر نہیں ہے کہ وہ بذاتہ خیر ہے
بلکہ اس لیے خیر ہے کہ وحی نے اس کو خیر بتایا ہے اور کذب اس لیے شر نہیں ہے کہ وہ بذاتہ شر
ہے بلکہ اس لیے شر ہے کہ اس کو وحی نے شر قرار دیا ہے۔ ذات و صفات ایہیں ہیں عقل کے برعکس
شاعر نے یہ مسلک اختیار کیا کہ ذات غیر ذات ہیں بلکہ عین ذات قرآن چنے منوں میں خدوق
نہیں بلکہ ذات اہی کے ساتھ قدیم ہے جزا و سزا مرضی الہی پر موقوف ہیں نہ صرف انسان کے
عماں و افعال پر اگرچہ انسان اپنا ارادے سے ان کا اکتساب کرتا ہے جبہ و اختیار کے مسئلے میں
انہوں نے جبہ و تقدیر کے نظریے کی تائید کی اور انسان کے ارادے اور نتیجے پرست انکار کیا۔ اس
در حقیقت اساعد اس صرح مرجعہ اور جبر یہ کہ نظریات کی ایک مکمل و ترقی یافتہ شکل میں سامنے
آئے اور عقل کے بارے میں برعکس اہل الحدیث کا بنیاد پرست اور مشن پرست موقف اختیار کیا لیکن
اس دور میں یونانی فلسفے کی مقبولیت و معتزلی اور فلسفیانہ طرز استدلال کے اثرات
اس قدر گہرے و رپا پید رہ چکے تھے کہ شاعر کو بھی اپنے بنیاد پرست و مشن پرست عقائد و
تشریحات کو ثابت کرنے کے لیے اسی فلسفے و فلسفیانہ طرز استدلال کا سہارا لینا پڑا۔ در معتزلی
جنگ خود معتزلہ ہی کے متھیاریوں سے زنا پڑی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل الحدیث کے انتہائی شدت
پسند دینے بازو کے گرد وہ *as a rule* نے اس کا بھی
(اگرچہ وہ ان کے نظریات سے یونانی طرح مصالحت رکھتے تھے) اس وجہ سے مسترد کر دیا کہ اس دور
نظریات کو خارجی ذریعہ یعنی یونانی فلسفے و فلسفیانہ طرز استدلال کے ذریعے ثابت کیا تھا۔
جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے اہل الحدیث کا موقف یہ تھا کہ تشرن و حدیث کون کے نہ ہو گا۔ انھوں
ہی کی شکل میں قبول کرنا ضروری ہے اور ان کے لیے کسی دلیل عقل یا فلسفے کی ضرورت نہیں۔ بظاہر
اس میں شک نہیں کہ اہل الحدیث سلا کی پہلی نسل کی نمائندگی کر رہے تھے جس کے سامنے صرف عقل
مذہبیت تھی جس میں کیوں، اور کیا، کے سوالات و دلائل تھے ہی نہیں بلکہ اس طرح وہ ان کا عقلی
و خارجی محرکات و عوامل جن کا ایک زندہ رہنے والے اور آگے بڑھنے والے مذہب اور مذہبی جماعت
کو سامنا کرنا ہوتا ہے، نظر انداز کر رہے تھے یا دوسرے الفاظ میں تاریخ اور تاریخ کے فطری دھاروں

سے جن کا ہر زندہ معاشرے اور فکر کو مقابلہ کرنا پڑتا ہے روگردانی کر رہے تھے۔ سلف یا پہلی نسل سے والہانہ محبت کی وجہ سے وہ اس حقیقت سے بھی غفلت برت رہے تھے کہ اسلام اب صرف عربوں کی ایک مختصر سی جماعت ہی کا مذہب نہ تھا بلکہ مختلف تہذیبوں تمدنوں اور اقوام کی ایک کثیر تعداد کا مذہب تھا جن کے اپنے اپنے ذہنی اور فکری پس منظر تھے اور اس لیے اب اسلام کی پہلی نسل جو صرف ایک مخصوص ذہنی و فکری ماحول کے عربوں پر مشتمل تھی، کی سادہ اور عملی مذہبیت سے قرآن و حدیث کو سمجھنا اور سمجھانا ممکن نہ ہو سکے گا بلکہ ان کو جدید آلات و علوم کے ذریعے ثابت کرنا پڑے گا یہ بنیاد پرست طبقہ خلفاء راشدینؓ اور اصحابؓ کے اجتہادات کو تو قرآن و سنت کے بعد کا درجہ دینے پر مصر تھا لیکن اس پر غور نہیں کرنا تھا کہ خود فضائے راشدینؓ کے اجتہادات ان کے اپنے دور کے مقتضیات کا جواب تھے۔ در اگر اسلامی فکر کے قافلے کو آگے بڑھنا اور زندہ رہنا ہے تو تاریخ کے ہر دور کے مقتضیات کا جواب اسی دور کے اندر زکوٰۃ و سداقل کے ذریعے دینا پڑے گا۔ یہی وہ نکتہ ہے جو اسلام کو ایک آفاقی مذہب ثابت کرتا ہے بغرض ملحدیت اور اٹالہ کی یہ کشمکش مقصد اور عتد کی ہم آہنگی کے باوجود تقریباً دو سو تک مزید جاری رہی اور ایک سیاحانہ فکر مدون نہ ہو سکا جس کو مسلمانوں کی اکثریت کے مستند و متفقہ عقائد *creed* کا مرتبہ حاصل ہو سکتا لیکن یہ کام بالآخر امام غزالی کے ہاتھوں انجام پایا جس کا جائزہ ہم چوتھے دور کے غمخوار ہیں لیں گے۔

بہر حال اسی تیسرے دور میں فقہ اور اصول یا قانون سازی اور اصول قانون سازی

نے بھی دور و جی و رسالت اور دور جمع و

انطباق سے آگے بڑھ کر وہ سیرت انگیز ترقی کی جو قرون وسطیٰ میں پورے عالم انسانیت کے لیے

دنیائے شک بن گئی۔ چونکہ فقہ کے ارتقاء کا اصل ہمارے موضوع سے بہت ہم بستہ اس

سے ہم اس کا کسی قدر تفصیلی جائزہ آئندہ کے صفحات میں لیں گے۔ فی الحال اس دور کے

تجربے کو ختم کرتے ہوئے چند جملے اسلامی تصوف کے لیے کشاف ضروری ہے جس لیے کہ کاہل و فہم

کے دوش بدیش اسلامی تصوف بھی اسی دور میں اپنے ارتقاء کے مختلف مراحل سے گزرتا ہوا

اسلامی فکر و عمل کا ایک ہم جزو بن گیا۔ ہم یہاں تصوف کے ارتقاء کی تفصیلات میں نہیں بیٹھیں گے

جو بچانے خود یک وسیع موضوع ہے۔ مختصراً صرف اتنا کہنا کافی ہو گا کہ ہنوا میہ کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد جب مسلمانوں کی اکثریت ملوکیت اور دولت و ثروت کی گرفت میں آگئی تو علماء و محافضین شریعت نے امت کے اسلامی تشخص کو بچانے کے لیے مذہب کے ظاہری و رسمی

عناصر external formulation پر زور دینا شروع کیا۔ لیکن مسلمانوں کا ایک مخصوص طبقہ فقہاء کے اس ظاہری اسلام کی تعلیمات سے مطمئن نہ ہو سکا۔ اور مذہب کے روحانی و باطنی inward spiritual aspects پہلوؤں پر زیادہ زور دینے لگا۔

اس طرح قرآن و سنت رسول کی سادہ تعلیمات زہد و قناعت و توکل یک خاص انداز فکر و عمل میں تبدیل ہو گئیں اور بہت جلد تصوف کے نام سے اسلام کی روحانی و باطنی اقدار کی پرکشش ترجمانی کرنے لگیں۔ دوسری صدی کے اختتام تک تصوف اسلام کا ایک انتہائی مقبول اور طاقت ور عنصر بن گیا۔ اور چوتھی۔ پانچویں صدی کے آتے آتے سولہ چاند بنیاد پرست و حرکت پرست گروہوں کے تصوف دنیائے اسلام کے مذہبی جذبات و رجحانات کا سب سے نمایاں مظہر ہو گیا۔

بہر حال ارتقاء کے اس عمل میں ایک طرف تو صوفیائے مذہب کے باطنی پہلو پر اتنا زیادہ زور دیا کہ اس سے اسلام کے ظاہری تشخص پر اثر پڑا اور دوسری طرف اسلامی تصوف نے دوسرے مذاہب کے صوفیانہ اثرات بھی قبول کیے اور اس طرح خارجی عناصر تصوف کی شکل میں اسلام میں داخل ہونے لگے۔ ان دونوں صورتوں نے فقہاء میں تصوف کے خلاف شدید ردِ عمل پیدا کیا جس کے نتیجے میں علماء ظاہر و علماء باطن کی کشمکش پیدا ہوئی۔ پھر بھی تصوف کی اپیل خصوصاً عوام کی سطح پر اتنی طاقت ور تھی کہ خود علماء ظاہر یا فقہاء کو کسی نہ کسی انداز میں تصوف کو اپنا نا پڑا غرضِ اسلامی تصوف کبھی شریعت کے علی الرغم اور کبھی شریعت کے معاون complementary کے طور پر پوری دنیائے اسلام پر چھایا گیا بلکہ تاریخی حقیقت تو یہ ہے کہ تیسری صدی سے اسلام کی ترویج و اشاعت میں صوفیاء کا حصہ فقہاء و علماء ظاہر سے کہیں زیادہ ہے۔

غرض فکرِ اسلامی کے اس تیسرے دور میں جو ۶۶۱/۴۱ میں ہنوا میہ کی خلافت سے شروع ہو کر ۱۰۵۵/۴۴۷ میں آل سلجوق کے برسرِ اقتدار آنے پر ختم ہوتا ہے اور جس کو ہم نے محرکات و مقننات

اور ان کے جوابات period of challenges and responses

کا نام دیا تھا فکر اسلامی نے ہر شعبہ میں وہ حیرت انگیز ترقی کی جو "نمانی تہ بن و ثقافت میں اپنی سب مثال ہے۔

فکر اسلامی کا چوتھا دور امام غزالی کی اسلامی فکر و عمل کو معیاری اور مستند بنانے کی تحریک سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے ہم اس دور کو اسلامی فکر و عمل کو حتمی اور آخری شکل میں منضبط بنا دینا اور مدقین کرنے کا دور کہہ سکتے ہیں (period of consolidation and standardization)۔

امام غزالی کی وراثت ۵۰۵/۱۱۱ میں سلجوقی سلطنت کے ابتدائی عہد میں ہوئی ہے۔ اس وقت صورتحال یہ تھی کہ مختلف مذاہب فقہ ایک دوسرے سے متناظروں میں مشغول تھے صوفی فقہاء سے جن کو وہ علماء ظاہر کہتے تھے اپنی بصیرت میں برتری کے دعویدار تھے اور فقہ کو روح مذہب سے خالی سمجھتے تھے۔ فقہ کے نزدیک صوفی اپنے فکر و عمل میں حدود اسلام سے متجاوز ہونے کے مرتکب ہو رہے تھے۔ اسی طرح متکلمین، فلاسفہ فقہاء اور صوفیاء کو اسلام کی حکیمانہ حقیقتوں سے تہی دامن سمجھ رہے تھے اور فقہاء، صوفیاء، متکلمین و فلاسفہ کو اسلام میں غیر ضروری عناصر داخل کرنے کا ذوق دار بٹھرا رہے تھے۔ ابجس تک عقائد کی تشریحات و تعبیرات میں بھی اختلافات تھے اور شاعرہ کے موقف کو بھی مسلمانوں کے بنیاد پرست یا داناہ منہ بازوں نے نظریات کی یکسانیت کے باوجود اس لیے قبول نہیں کیا تھا کہ اس میں یونانی فلسفے کا طرز استدلال اختیار کیا گیا تھا۔ ان تمام اختلافات کے باوجود اسلامی علوم و افکار پوری آزادی، تازگی، زندگی اور توانائی کے ساتھ منزل بہ منزل آگے بڑھ رہے تھے خصوصاً فقہ، تصوف، کلام اور فلسفے کے میدانوں میں پیش بہ اضافے اور ترقیاں ہو رہی تھیں۔ ان میں آپس کی رقابت اور چشمک بھی تھی اور ایک دوسرے کی معاونت کا عمل بھی کار فرما تھا مختلف مراکز علم و فکر میں علماء و دانشور اپنے اپنے مکاتب فکر کو پوری مذہبی آزادی، باہمی رواداری اور تعمیری تنقید و اختلاف کے ساتھ آگے بڑھا رہے تھے اور اسلامی تمدن بالمال ہو رہا تھا۔

ترقی و نمو کی اس منزل پر امام غزالیؒ نے اسلام کے لیے ایک مسلمہ متفقہ اور معیاری ڈھانچہ تلاش کرنے کی کوشش کی تاکہ تمام علوم و افکار ایک معین اور معیاری ڈھانچے میں یکجا کر دیئے جائیں۔ اس طرح امام غزالی نے خود اپنے اختیار کردہ تصوف، شاعرہ کے کلام اور اس وقت تک

کے مدون کیے ہوئے قوانین فقہ کو اسلام کے مسلمہ اجزائے ترکیبی کے طور پر منوالیا۔ بالفاظ دیگر
 اشاعرہ کا کلام جو اب تک مسلمانوں کے بعض گروہوں کے لیے لائق قبول نہ تھا، معیاری عقائد
 کے طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ تصوف جو اس وقت تک فقہا کے لیے لائق قبول نہ تھا، جزو اسلام
 مان لیا گیا اور ان دونوں کو فقہ کا پابند بنالیا گیا۔ اور اس طرح ان تین اجزائے ترکیبی کے باہر کی ہر
 چیز امام غزالی کی عظیم شخصیت کے زیر اثر غیر مسلمہ، غیر مصدقہ اور غیر معیاری بن گئی۔

امام غزالی کی اس معیار بندی (Ghazalian standardization)

کے نتائج مثبت اور منفی دونوں شکلوں میں ظاہر ہوئے۔ مثبت نتیجہ تو یہ ہوا کہ بنیاد پر وہ اخلاقات جو اب تک
 امت مسلمہ میں مذہبی اظہار کی سطح پر رکھتے کسی حد تک ختم ہو گئے اور ایک معیاری، متفقہ، مصدقہ اور
 مسلمہ مذہبی ڈھانچہ مسلمانوں کو مل گیا۔ لیکن بہت جلد ہی اس کا منفی نتیجہ اس طرح سامنے آیا کہ فکر
 اسلامی کے تمام شعبہ جات میں رتقاء، نمو، تازگی اور وسعت کا جو عمل گزشتہ چار سو سال سے
 جاری تھا وہ پایہ زنجیر کر دیا گیا۔ اگرچہ فلسفے نے تو کچھ عرصے کے بعد اپنے لیے نئی راہیں خصوصاً
 اشرافی فلسفے کی شکل میں نکال لیں لیکن دوسرے تمام شعبہ ہائے فکر اس معیار بندی کے بعد جمود و
 تقلید کا ایسا شکار ہوئے کہ پھر اپنے کو آزاد نہ کر سکے۔ فقہ و کلام پر منفی اثرات شاید سب سے زیادہ
 ہوئے اور امام غزالی کے بعد اگرچہ بہت سے عظیم فقیہ و مجتہد و مکالم پیدا ہوئے لیکن کوئی بھی امام
 غزالی کی معیار بندی اور حدود بندی کی زنجیروں کو نہ توڑ سکا۔

اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام غزالی نے ایک طرف تو اسلام کی ان معنوں میں بہت بڑی
 خدمت کی کہ مسلمانوں کے مختلف مکاتب فکر کو یکجا کر دیا۔ دوسری طرف ان معنوں میں یہ کوشش
 منفی ثابت ہوئی کہ اس کے بعد اسلام میں نئی فکر کے تمام سونے بند ہو گئے اور مسلمان ذہنی و فکری
 جمود کا شکار ہو گئے۔ امام غزالی کے ان منفی اثرات کا اندازہ صرف ایک مثال سے لگایا جاسکتا
 ہے کہ خود ہمارے عہد میں مصر کے مشہور عالم شیخ محمد عبدہ اپنے زمانہ طالب علمی میں جمال الدین افغانی
 کے زیر اثر معتزلہ کے کلام کی ایک کتاب پڑھ رہے تھے۔ اتفاق سے ان زہرہ کے کسی استاد نے شیخ
 عبدہ کے ہاٹل کے کمرے میں یہ کتاب دیکھ لی اور صرف اس جرم میں کہ معتزلہ کی ایک کتاب
 ان کے کمرے میں پائی گئی تھی شیخ عبدہ کو الزہرہ سے نکال دیا گیا، اس لیے کہ الزہرہ کے نصاب

تعلیم میں اشاعرہ کے علاوہ کلام کے تمام دوسرے مکاتب فکر مصدقہ اور مستند اسلام کے دائرے سے باہر قرار دے دیئے گئے تھے۔ غرض فکر اسلامی کا یہ چوتھا معیار بندری یا consolidation کا دور بہت جلد جمود و تقلید محض کے دور میں تبدیل ہو گیا۔

فکر اسلامی کا پانچواں دور جو قیوں کے دور حکومت میں چھٹی صدی کی ابتداء یا انحرالی کی وفات ۵۰۵/۱۱۱ سے شروع ہوتا ہے جس کو بجا طور پر جمود و تقلید محض کا دور کہا جاسکتا ہے۔ (period of stagnation and blind imitation)

سات آٹھ سو سال کے اس طویل دور میں سلمان علمی، عملی، ذہنی اور فکری انحطاط کا شکار ہو گئے خصوصاً مذہبی علوم و افکار میں جمود و تقلید کے اثرات سب سے زیادہ ہوتے۔ پھر بھی تصوف اور فلسفے نے اپنے فطری دینامیت (dynamicism) کی وجہ سے اپنے لیے نئی راہیں تلاش کر لیں۔ تصوف نے عوامی سطح پر اور فلسفے نے خصوصاً شرقی فلسفے کی شکل میں ترقی کی لیکن علم کلام اور فقہ اہم غنرالی کے بعد آگے نہ بڑھ سکے۔ کلام کے ارتقاء کا تیسرے دور کے سلسلے میں تفصیلی جائزہ لیا جا چکا ہے اب فقہ کے ارتقائی مراحل کا خاص طور پر جائزہ لینا ضروری ہے تاکہ یہ واضح کیا جاسکے کہ دور تقلید سے پہلے تک فقہ نے کس قدر ترقی کی، لیکن چھٹی صدی کے بعد سے صورت حال کیا ہے۔ یہ جائزہ اس لیے اور بھی ضروری ہے کہ تمام ادوار میں مسلمانوں کی مذہبی، معاشرتی، ثقافتی حتیٰ کہ سیاسی زندگی پر بھی فقہ کے اثرات بہت گہرے اور عمیق رہے ہیں اور آج بھی اس کا تعلق مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی سے بہت گہرا اور بالواسطہ ہے۔ درحقیقت اب قوانین شریعت ہی کو اسلامی طرز زندگی اور مذہبی تشخص کا سب سے اہم ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی بات تو یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اب شریعت کی اصطلاح عام طریقے سے قوانین شریعت اور فقہی مسائل کے لیے ہی استعمال ہوتی ہے جبکہ دوسری صدی کی ابتداء تک لفظ شریعت ایک جامع اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا اور اس کا طلاق بحیثیت مجموعی دین اسلام کے تمام شعبہ ہائے فکر و عمل اور عقائد و اعمال پر ہوتا تھا۔ اور لفظ فقہ کا استعمال علم اور رائے کے معنوں میں قرآن و سنت سے قوانین شریعت کے استنباط

کے لیے کیا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ لفظ شریعت صرف قوانین شریعت کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ اس طرح شریعت اور فقہ اب مترادف یا متبادل اصطلاحوں کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔

دوسری اہم بات جو اس سلسلے میں پیش نظر رکھنا ضروری ہے یہ ہے کہ قوانین شریعت کا جو ذخیرہ جس شکل و صورت میں آج ہمارے سامنے ہے وہ بہت سے ادوار اور مراحل سے گزرتا ہوا ہم تک پہنچا ہے اس لیے ضروری ہے کہ قوانین شریعت اور ان کے ماخذ کو مختلف ادوار کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس طرح ہم ان صورت، مشکلات اور حالات کی نشاندہی کر سکتے ہیں جن سے ہم اس وقت دوچار ہیں اور جن کے پیش نظر علامہ اقبال نے اپنے خطبہ اجتہاد میں دعوتِ فکر دی ہے۔

مندرجہ بالا صفحات میں دورِ وحی و رسالت اور دورِ جمع و تلاش و انطباق کے سلسلے میں قوانین شریعت کی صورتِ حال کا اُس حد تک ذکر کیا جا چکا ہے جس حد تک وہ ان دو ابتدائی ادوار میں سامنے آچکے تھے۔ پھر بھی ان ادوار میں دوسرے افکار کی طرح قوانین شریعت نے بھی ایک ایک اور مستقل شعبہ علم کی شکل اختیار نہیں کی تھی، اگرچہ مسلم حاشیہ اور حکومت کی ضروریات کے پیش نظر ان دونوں ادوار میں جو چیزیں سب سے زیادہ توجہ کا مرکز رہی وہ مختلف قسم کے اخذ کی اور اجتماعی زندگی اور نظامِ حکومت کے متعلق قوانین و احکام 'طرزِ عمل' یا 'طریقہ کار' ہی سے متعلق تھی۔ ۶۹۱/۴۱ میں خلافتِ راشدہ کے خاتمے اور نبو مہ کی حکومت کے قیام کے بعد بھی تقریباً پہلی صدی کے اختتام تک احکام و قوانین کے استنباط کی صورت کم و بیش ویسی ہی رہی جیسی خلفاءِ راشدین کے عہد میں تھی یعنی باقی ماندہ اصحاب، تابعین اور تبع تابعین ان کے معتمد شاگرد مختلف مراکز اسلامیہ جیسے مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، قسطنطنیہ اور دمشق میں اپنے اپنے علم، رائے، اجتہاد اور فہم و فراست کے ذریعہ قرآن و سنت یا دوسرے موجبِ ماخذ کی روشنی میں مختلف النوع مسائل حل کرتے رہے اس لیے ہم اس عبوی دور کو خالصتہً فقہ کے حوالے سے تابعین و تبع تابعین کا دور کہہ سکتے ہیں۔ لیکن پہلی صدی کے ختم ہوتے ہوئے مملکت و ملتِ اسلامیہ کی وسعت، زراعت، تجارت سے دوری اور نئے نئے مسائل نے مذہبی

قیادت کو اس ضرورت کا احساس دلایا کہ ایک طرف تو قوانین شریعت کو منظم و مدون کیا جائے اور دوسری طرف نئے تقاضوں کے پیش نظر ان کو وسعت دی جائے جس کے لیے درحقیقت خود ماخذ شریعت کو وسعت دینے کی ضرورت تھی۔

چنانچہ دوسری صدی کی ابتدا سے فقہ نے ایک منظم اور مدون شکل اختیار کرنا شروع کی و تیسری صدی کے اختتام تک یعنی تقریباً دو سو سال کے عرصے میں بہت سے مکاتب فقہ معروض وجود میں آ گئے۔ ان میں سے کچھ تو جیسے اوزاعی، ظاہری، داودی، طہری وغیرہ، پوختی اور پانچویں صدیاں تک ختم ہو گئے یا زیادہ مقبول مکاتب فقہ میں ضم کر لئے گئے اور صرف چھ مذاہب فقہ یعنی زیدی، جعفری، حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی اپنے اپنے ارتقاء کی منزلیں طے کرتے ہوئے آج تک موجود ہیں اور تمام دنیا کے مسلمان ان ہی میں سے کسی ایک سے منسلک ہیں۔ ان مذاہب فقہ کے بانی بالترتیب حسب ذیل ہیں: ۱۔ امام زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب متوفی ۱۲۲ - ۷۴۹ء، ۲۔ امام جعفر الصادق متوفی ۱۵۱ - ۷۴۸ء، ۳۔ امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت متوفی ۱۵۰ - ۷۹۷ء، ۴۔ امام مالک بن انس متوفی ۱۷۹ - ۷۹۵ء، ۵۔ امام محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ - ۸۱۹ء اور ۶۔ امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ - ۸۵۵ء۔ ان میں سے اول ان ذکر دو یعنی زیدی اور جعفری کا تعلق شیعوں سے ہے اور آخری ذکر چار کا اہل سنت سے۔ لیکن اس مقلدے میں ہم اپنی توجہ نہ صرف اہل سنت کے مذاہب فقہ تک محدود رکھیں گے۔ اس لیے کہ شیعوں میں امام جعفر الصادق اور دوسرے آئمہ اہل بیت مخصوص من لدہ امام ہیں، دوران کے فیصلے قرآن و سنت رسول کے بعد انصوص شریعہ میں داخل ہیں، اور مجتہد یا فقیہ کا کام ہر زمانے میں ان نصوص سے استنباط مسائل کرنا ہے۔

یہاں پر بار بار موضوع کے حوالے سے تین باتیں خاص طریقے سے قابل غور ہیں۔ پہلی اہم بات تو یہ ہے کہ دوسری صدی کی ابتدا سے تیسری صدی کے اختتام تک چھ وہ مذاہب فقہ جو آج تک موجود ہیں اور ہم اہل علم تھے ہی اور جو پانچویں صدی تک باقی رہ کر ختم ہو گئے، محض وجود میں آئے اور ان سب کے بانیوں کو نہ راقوں کے مسلمانوں نے مجتہد مطلق کا درجہ دیا اور ان کے بقا و توفیق کی پیروی کی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پچھتی صدی تک مسلمان فقہ میں اختلاف رائے و ذہنی

تشریحات و تعمیرات کو پوری طرح قبول کرتے کے لیے تیار تھے۔ مثال کے طور پر ظہری جن کی وفات ۹۲۲/۳۱۰ میں ہوئی، غالباً آخری اسکول کے بانی تھے اور جن کے مذہب فقہ پر عمل کرنے والے عراق میں پانچویں صدی کے وسط تک باقی رہے پھر یہ اسکول ختم ہو گیا۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ ان تمام مذاہب فقہ کا تشخص ان کے بانیوں کی ذاتی رائے اجتہاد اور ماخذ شریعت کی مختلف تشریحات پر موقوف ہے یعنی امام ابو حنیفہ متوفی ۱۵۰ ہجری سے لے کر ظہری متوفی ۳۱۰ ہجری تک علماء دین کو اس کا حق تھا کہ وہ بحیثیت مجتہد مطلق ماخذ شریعت کی اپنے اجتہاد و رائے سے تشریح کریں اور مسلمان ان نئی یا مختلف تشریحات کو ماننے کے لیے تیار تھے اور تیسری سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگرچہ اہل سنت کے موجودہ چار مذاہب فقہ کی بنیاد تیسری صدی کے نصف اول تک رکھی جا چکی تھی، (امام احمد بن حنبل کی وفات ۲۴۱ ہجری میں ہوئی، لیکن خود ان مذاہب فقہ کو حتمی اور آخری شکل اختیار کرنے میں ارتقاء کے مختلف مراحل سے گزرنا پڑا جو ان بانیان مذاہب کے شاگردوں اور پھر ان کے ہاتھوں انجام پائیں۔ اس سلسلے میں تفصیلات میں جلتے بغیر صرف اتنا عرض کرنا کافی ہو گا کہ فقہ حنفی میں جو آج اپنے ماننے والوں کی تعداد کے اعتبار سے سب سے بڑا مذہب ہے، خود امام ابو حنیفہ کی رائے پر شاید صرف پندرہ فی صد احکام پر عمل کیا جاتا ہے اور باقی پچاس فی صد مسئلوں میں ان کے دو شاگرد امام بویہ و امام محمد الشیبانی اگر دونوں متفق ہوں تو ان کی رائے پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے پر نہیں۔ دوسری مثال خود امام شافعی کی دی جاسکتی ہے جو امام ابو حنیفہ کے شاگرد امام محمد الشیبانی کے شاگرد رشید تھے۔ اس کے علاوہ امام شافعی کافی عرصے تک امام مالک بن انس سے شرف تلمذ حاصل کرتے رہے۔ باین ہمہ نہ تو انھوں نے امام محمد الشیبانی کے زیر اثر فقہ حنفی کی پیروی کی اور نہ اپنے دوسرے عظیم استاد امام مالک بن انس کی بلکہ ان دونوں سے اختلاف کرتے ہوئے خود اپنے اصول فقہ مرتب کیے اور اس طرح آج شافعی مذہب فقہ اپنے ماننے والوں کی تعداد کے اعتبار سے دوسرا بڑا مذہب ہے (امام شافعی حنفی اسکول کے اصول رائے اور استحسان کے سب سے شدید مخالف ثابت ہوئے اور ان دونوں اصولوں کی سخت مخالفت کی) غرض ان دو مثالوں سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ خود ان بانیان مذاہب فقہ کی آراء سے ان کے اپنے شاگرد

مختلف مسائل یا اصول استنباط مسائل میں پوری طرح اختلاف رائے کا حق رکھتے تھے اور اپنے
اسا تذہبی اندھی تقلید کے بجائے پوری مذہبی ذمہ داری کے ساتھ اپنے جہاد و رائے کو کام
میں لاتے تھے۔ غرض موجودہ مذاہب فقہ میں بھی پانچویں صدی کے اختتام تک خاطر خواہ اضافے
ہوئے اور متعدد مسائل میں نئی نئی مادیات، تشریحات و تعبیرات ہوتی رہیں اور اس طرح فقہ میں
زندگی اور نمو کا عمل مذاہب فقہ کے معین و مدون ہو جانے کے بعد بھی کسی نہ کسی حد تک جاری
رہا۔ ایک اسکول کے ماننے والے کو اس کی اجازت بھی تھی کہ وہ بعض مسائل میں کسی دوسرے
اسکول کا اتباع کر لے۔

بالآخر فقہ و استنباط مسائل میں زندگی اور نمو کا یہ عمل امام غزالی کی عظیم شخصیت کے ابھر کر سامنے
آنے کے نظریات کو سلجھتی حکومت کی حمایت اور ان دونوں کے زیر اثر درس نظامی کے تصانیف
تعلیم کے معین و محدود ہو جانے کے ساتھ مکمل جمود و زوال کا شکار ہونا شروع ہو گیا۔ فقہی رکابت فکر
نے سخت گیر مذاہب کی شکل اختیار کر لی اور بجائے اس کے کہ علماء اپنے اسراف کا توبہ کرتے
ہوئے ترقی و نمو کے عمل کو آگے بڑھاتے اور وسعت دیتے صرف ایک دوسرے سے مناظروں
میں مصروف ہو گئے اور اپنے اپنے مسائل کی قطعیت پر جنگ و بدل کرنے لگے۔

غرض اس طرح چھٹی صدی کی ابتدا سے تقلید محض کا دور شروع ہو گیا اور ۱۲۵۸/۶۵۶ء
میں تاجی بغداد نے گویا اس جمود و زوال پر آخری مہر تصدیق ثبت کر دی جو کم و بیش آج تک
جاری ہے۔ حالانکہ اس دور میں امام ابن تیمیہ متوفی ۷۲۸/۱۳۲۷ء امام شافعی متوفی ۷۴۰/۳۸۸ء
اور بہت سے دوسرے عظیم مجتہد پیدا ہوئے لیکن مسلمان ذہنی اور فکری طور پر روایت پرستی
مسک پرستی اور تقلید و جمود کے اس قدر عادی ہو چکے تھے کہ بانیان مذاہب اربعہ کے بعد کسی
کو بھی مسائل فقہی میں مجتہد مطلق کا درجہ دینے پر تیار نہ ہو سکے۔ درحقیقت مجتہد مطلق کا تصور اور
تعریف بھی اسی دور انحطاط کے علماء کے دماغ کا اختراع ہے ورنہ چوتھی صدی کی ابتدا تک ہم کو
ایسا تصور نہیں ملا۔ کیونکہ اگر دور ریالت کے تقریباً تین سو سال بعد تک مجتہدین مطلق پیدا ہو
سکتے تھے تو اس کے بعد بھی ان ہی اصولوں پر مجتہد مطلق ہو سکتے تھے جن اصولوں پر ابتدائی یمن
صدیوں میں ہوئے اور قبول کیے گئے۔

وہاں یہ استدلال کہ تاراجی بغداد کے بعد چونکہ سیاسی انتشار و اضمحلال پیدا ہو چکا تھا، اس لیے باب جہاد کا کھل رکھنا ملت اسلامیہ کے داخلی انتشار و خلفتار کا باعث بنتا، بجائے خود اپنی تردید کرتا ہے۔ مندرجہ بالا صفحات میں ہم نے تفصیل سے دیکھا ہے کہ فکرِ اسلامی کا ارتقاء مختلف عرصہ کی تقاضوں کا نتیجہ تھا۔ اس لیے تھپٹی صدی یا تاراجی بغداد کے بعد جو سیاسی عوامل و حالات پیدا ہوئے ان کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس دور کے معروضی تقاضوں کے پیش نظر فقہ و قوانین شریعت میں بھی نئی زندگی، تازگی اور وسعت پیدا کی جاتی جو اس دور کے تقاضوں کا جواب دیتی۔ بالکل اسی طرح جس طرح پہلی دوسری اور تیسری صدیوں کے مجتہدین و متکلمین نے اپنے اپنے عرصہ کی تقاضوں کے پیش نظر کیا تھا۔ لیکن اس کے بالکل برعکس شریعت اسلامیہ کی فطری توانائی (Capacity) کو جمود کا شکار بنا کر ملت اسلامیہ کو تمام دوسرے شعبہ ہائے زندگی میں بھی ذہنی، فکری، علمی اور عملی جمود میں ڈھکیل دیا گیا۔ اس کے علاوہ سیاسی انحطاط کو بطور مدّ جس میں پیش کیا جاتا ہے، شاید وہ حقیقت پسند نہ بھی نہیں ہے۔ اگر سیاسی انحطاط سے مراد صرف زوالِ زور و خدفت ہی عباس کا فائز اور عباس پرست بغداد کی تباہی ہے تو بات دوسری ہے۔ در نہ یہی وہ دور ہے جس میں برصغیر ہند میں مسلمانوں کی عظیم سلطنت قائم ہو چکی تھی، ایں ایک انتہائی طاقتور سلطنت کی شکل میں رقیق ترک تھا۔ ترکی کی سلطنت ترقی کرتی ہوئی مشرقی یورپ تک اپنا مکمل اقتدار قائم کر چکی تھی اس کے علاوہ اسلام جنوبی مشرقی ایشیا کے ممالک جیسے ملائیشیا، انڈونیشیا تک اسی دور میں پھیل چکا تھا۔ لیکن اس سب کے باوجود ان تمام سلطنتوں اور علاقوں میں ایران کو چھوڑ کر دوسری تیسری صدی کے مکاتبِ فقہ کی پابندی کو حرج و مند سبب سمجھا جاتا تھا اور ان سے ذرہ برابر اختلاف کی گنجائش نہ تھی۔ باب جہاد بند کر دیا گیا تھا۔ کسی کو بڑھتا مسلط ہونے کے دعوے کا حق نہ تھا۔ مختلف ممالک سے تعلق رکھنے والے اس بات پر مصرعہ تھے کہ ان کے مذاہب فقہ صیح قیامت تک کے لیے کام مسائل حل کر چکے تھے۔ امام غزالی کے زمانے کے مقرر کردہ درس نظامی کی پابندی انڈونیشیا سے مراکش تک تمام دینی مدارس کے لیے گویا مذہبی فرض تھا۔ اس سلسلے میں شیخ محمد عبیدہ کی مثال ہم دیر سے چلے میں اور بدقسمتی سے ہمارے دینی مدارس کا نصاب تعلیم کم و بیش آج بھی وہی ہے۔ بہر حال ادوارِ فقہ کے اس منحصر جائزے کے بعد ماخذ شریعت کے سلسلے میں صرف

اس قدر اٹا کر ناکافی ہو گا کہ عام طریقے سے قوانین شریعت کے چار ماخذ گنائے جاتے ہیں یعنی قرآن، سنت، قیاس اور اجماع۔ لیکن درحقیقت شریعت کے بنیادی سرچشمے تو صرف قرآن و سنت ہی ہیں۔ قیاس جس کو امام شافعی (متوفی ۲۰۴/۸۱۹) سے پہلے تک 'راسے' یا 'ذاتی راسے' کہا جاتا تھا اور اجماع جس کی حجیت کا اصول رفتہ رفتہ بحیثیت ماخذ تسلیم کیا گیا خود مجتہدین کے وضع کیے ہوئے تھے اور بجائے خود اجتہاد کا نتیجہ تھے۔ بہر حال ان چار ماخذ شریعت (جن کو صرف روایتی انداز میں چار گنا جانا چاہیے) کے علاوہ اور بھی بہت سے مآخذ (sources) ہیں جو خود عہد رسالت میں پھر زمانہ صحابہؓ پھر عہد تابعین و تبع تابعین اور پھر بانیان مذاہب فقہ اور ان کے شاگردوں کے زمانے میں استعمال ہوئے۔

مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مکی دور میں جب بعثت کے بعد قرآن مجید کی صرف پانچ آیتیں ہی نازل ہوئی تھیں، بلکہ کے رسم و رواج و قوانین ہی ابتدائی مسلمانوں کے لیے دستور و قانون تھے جن پر عمل ہوتا رہا۔ پھر رفتہ رفتہ قرآن مجید نازل ہوتا رہا اور سنت رسولؐ نمونہ عمل مہیا کرتی رہی اور یہ دونوں ماخذ تیس سال کے عرصے میں آنحضرت کی وفات یا مکی دور کے اختتام پر پایہ تکمیل کو پہنچے۔ پھر عہد خلفاء راشدین کے دور میں ایران، روم، ہند و دوسرے مشرق وسطیٰ علاقوں کے رسم و رواج و قوانین، عرف و عادات اور بچے تابعین و تبع تابعین میں خود ان کی تشریعات و آراء اور مختلف شہروں، قبائل اور اقوام کے قوانین و رسوم جہاں جہاں مسلمان گئے اور آباد ہوئے ان قوانین اسلام کا حصہ بنتے گئے۔ پھر آخر میں بانیان مذاہب فقہ کے اجتہادات کے نتیجے میں کچھ اور نئے اصول بحیثیت ماخذ وضع کیے گئے۔ جیسے سحران (preference) جو فقہ کا ہم ماخذ ہے۔ مصالح مرسلہ (public good) جو فقہ ممالکی میں مستعمل ہے۔ استدلال یا استنباط (reason or logic) جو فقہ شافعی میں استعمال ہوتا ہے۔ خیر مطلق یا عدل (equity) جو تمام مذاہب فقہ میں کسی نہ کسی نہر میں ایک اصول مانا جاتا ہے۔ اور زمانہ قدیم کے وہ تمام قوانین (ancient laws) جن کو قرآن و سنت میں باطل و منسوخ نہیں کیا گیا ہے۔ غرض قرآن و سنت کے علاوہ بہت سے ایسے ماخذ ہیں جو ترقی و نمو کے دور میں مجتہدین نے بحیثیت ماخذ قوانین شریعت استعمال کیے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ قیاس، اجماع، استحسان، مصالح مرسلہ، استدلال وغیرہ کو اصول و مأخذ شریعت خود صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد کس اصول کے تحت بنایا گیا؟ اس کا مسئلہ اور متفقہ جواب یہ ہے کہ ان تمام مأخذ کو وضع کرنے کی بنیاد اس اصول اجتہاد پر تھی جس کی تعلیم آنحضرتؐ نے خود اپنی حیات طیبہ میں فرمادی تھی تاکہ زمین کے بہتے تقاضوں اور حالات کے ساتھ ساتھ قانون شریعت میں ارتقار ہوتا رہے۔ میری مسرور سرکار خاتم الانبیاء صلعم کا وہ ارشاد گرامی ہے جو آپؐ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کے لیے ارشاد فرمایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا گورنر مقرر فرمایا۔ جب حضرت معاذ روانہ ہونے لگے تو آنحضرتؐ نے دریافت فرمایا: ”نعم تعکم؟“ اسے معاذ تم کس طرح احکام دیا کرو گے؟ معاذ نے عرض کیا: ”یکتاب اللہ“ اللہ کی کتاب کے مطابق۔ آنحضرتؐ نے فرمایا: ”فان لم تجد؟“ اگر تم کو قرآن میں جواب نہ ملے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: ”فبسنۃ رسول اللہ“۔ اسی صورت میں اللہ کے رسولؐ کی سنت کے مطابق احکام دوں گا۔ آنحضرتؐ نے پھر دریافت فرمایا: ”فان لم تجد؟“ اگر اس میں بھی نہ ملے؟ اس پر حضرت معاذؓ نے عرض کیا: ”اجتہد بکافی ولا الو“ تو پھر اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑوں گا۔ اس جواب سے آنحضرتؐ اس قدر خوش ہوئے کہ آپؐ نے آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر حضرت معاذؓ کو دعا دی اور فرمایا: ”اے اللہ تو نے اپنے رسولؐ کے رسول (معاذؓ) کو جس چیز کی توفیق دی ہے اس سے تیرا رسول خوش ہے۔“

اس مشہور واقعہ میں جو چیز انتہائی اہم اور لائق غور ہے وہ یہ کہ یہ واقعہ آنحضرتؐ کی حیات طیبہ کے بالکل آخری دنوں کا ہے جب قرآن حکیم کا اکثر و بیشتر حصہ نازل ہو چکا تھا اور سنت مبارکہ اپنی تکمیل کو پہنچ رہی تھی۔ ایسے وقت میں خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ”اگر تم کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی حکم نہ ملے تو کیا کرو گے؟“ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ خود آنحضرتؐ نے یہ فرمادیا کہ آئندہ آنے والا زمانہ تو درکنار خود آپؐ کے عہد میں ایک دوسرے شہر (یمن) میں ایسے مسائل پیش ہو سکتے ہیں جن کے لیے نہ تو قرآن میں کوئی حکم ہو نہ سنت

رسولؐ ہیں۔ لہذا ایسے حالات میں مسلمانوں کو اس کا اختیار ہے کہ وہ زمانے اور حالات کے تقاضوں کے پیش نظر اپنی رائے کے مطابق خود فیصلے کریں۔ اس تعلیم کا نتیجہ یہ ہوا کہ اصحابِ رسولؐ نے مختلف حالات میں اپنے اپنے فہم و فراست یا رائے کے مطابق عمل کیا۔ اس کے علاوہ ایسی بے شمار مثالیں موجود ہیں کہ خود اصحابِ رسولؐ میں ایک ہی آیت یا حدیث کا مطلب بعض اصحاب نے کچھ لیا اور بعض دوسرے اصحاب نے کچھ اور۔ بالفاظِ دیگر خود اصحابِ رسولؐ نے قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر اپنی اپنی رائے کے مطابق مختلف الفاظ میں کی اور اسی کے مطابق عمل کیا۔ اس کے علاوہ ہم گزشتہ صفحات میں اشارۃً یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ خلفائے راشدہ اور خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعض نصوص قرآن و سنت کے باوجود حالات و ضروریاتِ زمانہ کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے ذاتی اجتہاد سے کام لیا۔

ابتدائی صدیوں میں اس حقِ اجتہاد و رائے کو کس قدر آزادی اور حریت مندی کے ساتھ استعمال کیا گیا اس پر روشنی ڈالنے کے لیے ہم امام ابو حنیفہ کے دو اقوال نقل کریں گے۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا:

علمنا هذا رأياً، وهو احسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك،
فله ما راي، ولنا ما رايانا^{۱۵}۔

”ہمارا یہ علم (مسائل فقہ میں) ہماری رائے ہے، اور ہمارے نزدیک یہی سب سے بہتر تھی جو ہم حاصل کر سکے ہیں۔ اگر کوئی دوسرا شخص مختلف رائے یا نتیجے پر پہنچتا ہے تو اس کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا اسی طرح حق ہے جس طرح ہم کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا حق ہے۔“

ایک دوسرے موقع پر فرمایا:

”اد الله ما كان في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، نظرت في اقوال اصحابي ولا اخذت عن قولي غيرهم، فادانتهم الاسرار الى ابراهيم السعبي و ابن سبرين والحسن وعطاء وسعيد بن جبير فتقوم اجتهدوا، فلجتهد كما اجتهدوا^{۱۶}۔“

”اگر مجھ کو کسی مسئلے میں قرآن اور سنت رسولؐ سے جواب نہ مل سکے تو میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں گا کہ اصحاب کی رائے کیا تھی دوران کی رائے کو دوسروں پر ترجیح دوں گا لیکن اگر اصحاب کے بعد کے لوگوں کی رائے بوجھے براہیم، الشیبی، ابن سیرین، الحسن، عطاء، اور سعید بن جبیر تو ان سمجھات سے خود اپنے جہاد سے کام لیا تھا اور بجائے ان کے اجتہاد کی تقلید کرنے کے میں خود سی طرح جہاد کروں گا جس طرح انھوں نے اپنا اجتہاد سے کام لیا۔“

مندرجہ بالا اکتب میں امام ابو حنیفہ نے جن عظیم شخصیتوں کے نام لیے ہیں ان سب کا تعلق ان بیل قدر تابعین سے ہے جو فقہ اسلامی کے بانیوں میں سے ہیں اور خود امام ابو حنیفہ کے اساتذہ کے اساتذہ ہیں۔ اس کے باوجود امام ابو حنیفہ ان کے جہاد و رائے کی قطعیّت کو ماننے کے لیے تیار نہیں و صاف صاف کہتے ہیں کہ میں اپنی رائے اسی طرح استعمال کرنے کا حق رکھتا ہوں جس طرح یہ اکابر تابعین اپنی رائے استعمال کرنے کا حق رکھتے تھے۔ امام ابو حنیفہ کی قائم کی ہوئی یہ روایت خود ان کے دونوں شاگردوں، امام ابو یوسف اور امام محمد اشجیبانی نے بھی باقی رکھی اور استنباط مسائل میں بجائے اپنے استاد کی تقلید کرنے کے اپنی رائے یا اجتہاد سے کام لیا۔ فقہ حنفی میں استحسان کا مطلب ہی یہ ہے کہ کسی مسئلے میں سبب و عمل کی گہرائی میں جا کر حالات و تقاضوں کے مطابق زیادہ مستحسن فیصلے کو ترجیح دی جائے۔ یہ حالات امام ابو حنیفہ کے زمانے میں کچھ ورن کے شاگرد کے زمانے و حالات میں کچھ اور ہو سکتے تھے۔ لہذا اصولِ استحسان کی رُو سے دونوں کے فیصلوں میں بھی ترجیحات بدل جائیں گی۔

قیاس کے ساتھ مآخذِ شریعت کے چوتھے مسئلہ مآخذ یعنی اجماع

کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے اس لیے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے منسلک اور ناقابل انفصال ہیں کوئی بھی قیاس بغیر اجماع کے ناکافی ہے۔ بلکہ اجماع تو باقی تینوں مآخذِ شریعت

پر محیط اور ان کی تصدیق یا تردید کرنے والا اصول (over riding principle)

سے آیات و قرآنی کی مختلف تشریحات و تعبیرات، سنتِ رسولؐ اور عملِ اصحابؓ کے

اثبات یا عدم اثبات اور کسی مجتہد و فقیہ کے قیاس یا رائے کا قبول کیا جانا یا نہ جانا اور اس طرح اس کا حکم شرعیہ مانا جانا یا نہ مانا جو مناسب کچھ اجماع ہی پر موقوف ہے۔ یہی قیاس کی طرح اجماع کے اصول میں بھی بدست ہوئے حالات اور زمانے کے تقاضوں سے ہمدرد ہونے کی پوری پوری گنجائش رکھی گئی تھی۔ یعنی جس طرح ایک فقیہ دوسرے سے فقیہ کی رائے یا قیاس کو رد کر کے خود اپنی رائے و قیاس پر فیصلہ کر سکتا تھا۔ اسی طرح ایک گروہ فقہ یا نسل کے اجماع یا ایک گروہ اور زمانے کے اجماع کو دوسری نسل، گروہ فقہ یا دوسرے عہد و زمانے کا اجماع منسوخ کر سکتا تھا۔ امام ابو بکر بن زید نے جو چوتھی اور پانچویں صدی کے درمیان ایک مشہور حنفی فقیہ گزرے ہیں اپنی کتاب اصول الفقہ میں بڑی وضاحت سے لکھا ہے کہ کسی مسئلے پر بھی نیا اجماع پرنے سے اجماع کو منسوخ کر سکتا ہے تاہم نسخ فقہ کی کتابوں میں ہم برابر پڑھتے رہتے ہیں کہ صدر اول میں ایک ہی مسئلے پر اہل کوفہ نے پنا اجماع کر کے فیصلہ کر لیا اور اسی مسئلے پر اہل مدینہ نے مختلف اجماع کر لیا اور اسی طرح ایک ہر ایسے اجماع کو نئے اجماع سے بدل دیا گیا۔ تقریباً چوتھی صدی تک زندگی اور تازگی کا یہ عمل باقی رہا اور قوانین شریعت زمانے کے تبدیل ہونے اور در تقاضوں کا جواب دینے کے قابل رہے۔ لیکن رفتہ رفتہ قیاس، رائے و اجتہاد میں جمود کے ساتھ ساتھ اجماع بھی جمود کا شکار ہو گیا اور اب قرون وسطیٰ کے اجماع کے بعد کوئی دوسرا یا نیا اجماع ان کو منسوخ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔

جب یہ مسئلہ مآخذ شریعت جمود کا شکار ہو گئے تو دوسرے مآخذ جیسے استحسان، استصحاب یا مصالح مرسلہ، استصحاب، استدلال جن کو مختلف مذہب فقہ نے ضروریات کے پیش نظر اختیار کیا تھا وہ بھی متروک کر دیئے گئے۔ اس طرح اسلام کا انتہائی مستحکم اور دینامی نظام (نظام قانون ایک منزل پر آکر ٹھہر گیا اور سٹمٹھ سوکل سے محض تقلید کا پابند ہو کر رہ گیا۔ غرض فکر اسلامی کا یہ پانچواں دور تقلید و جمود جو چھٹی صدی سے شروع ہوا تھا کسی نہ کسی طرح آج تک جاسی ہے۔ حالانکہ فکری انحطاط کے اس طویل دور میں دنیا سے اسلام کے مختلف گوشوں سے تقلید محض کے خلاف آوازیں بھی اٹھتی رہیں جس کا جائزہ اب ہم چھٹے اور آخری دور میں لینے جا رہے ہیں۔

فکرِ اسلامی کے ارتقاء کی تاریخ میں جس کو ہم چھٹے دور کا نام دے کر پیش کر رہے ہیں، وہ درحقیقت بجائے خود اس طرح کا دور نہیں ہے جس طرح کے پانچ ادوار کا ہم اب تک ذکر کر چکے ہیں جن میں فکرِ عمل کی ایک واضح اور ہم گیر شکل ابھر کر سامنے آتی ہے اور دنیائے اسلام کی اکثریت کے فکری رجحان اور طرزِ عمل کی ترجمانی کرتی ہے۔ لیکن بہتر وضاحت و تفہیم کی خاطر جس کو ہم چھٹا دور فرض کر رہے ہیں، وہ پانچویں دور ہی میں ان افکار و خیالات کا اظہار ہے جو صدیوں سے عوامی جمود و انحطاط کے ردِ عمل کے طور پر عالمِ اسلام کے مختلف گوشوں سے ظاہر ہونا شروع ہوا۔ چونکہ ان افکار و خیالات یا ردِ عمل کا شمار مختلف انداز میں ہوا اس لیے ان کے اثرات اور نتائج بھی بہت ہی مختلف اور اکثر متضاد انداز میں ظاہر ہوئے۔

ایک عام اصول یہ ہے کہ جب بھی کوئی مذہبی جماعت معاشرتی، سماجی، سیاسی، اقتصادی اور اخلاقی زواں و انحطاط کا شکار ہو جاتی ہے تو وہ دو مختلف اور متضاد گروہوں یا مدرسوں کے فکر میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ ایک گروہ کا موقف یہ ہوتا ہے کہ چونکہ ملت اپنے بنیادی، خالص و حروف بہ حرف مذہبی تعلیمات

سے ہٹ گئی تھی، اس لیے وہ زوال پذیر ہو گئی اور یہ کہ اس کو اپنی کھوئی ہوئی طاقت، توانائی اور زندگی واپس لانے کے لیے اپنے مذہب کے ابتدائی بنیادی، خالص اور حروف بہ حرف تعلیمات کی طرف واپس جانا چاہیے۔ اس مدرسہ فکر کے حامیوں کو احیاء پسند، بنیاد پرست، حروف پرست، یا خالصیت پسند (conservative, fundamentalist, literalist, purificationist) کہا جاتا ہے۔

سچے رہنمائی کے لیے ان چاروں اصطلاحوں کا خالص طریقے سے اس لیے ذکر کیا ہے کہ ان موضوع پر لکھنے والے خصوصاً انگریزی زبان میں ان اصطلاحوں کا استعمال متبادل اور مترادف انداز میں کرتے ہیں اور حقیقتاً ان میں ایک دوسرے سے امتیاز کرنا مشکل بھی ہے اس لیے کہ ان چاروں اصطلاحوں کا اطلاق ایک ہی نظریہ فکر پر کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس دوسرے گروہ کا موقف یہ ہوتا ہے کہ چونکہ ملت بنیاد پرستی و حروف پرستی میں الجھی رہی اور بنیادی مذہبی اصولوں کی روشنی میں اپنے اس لیے بہتر اور بدلتے ہوئے حالات کے مطابق نہ بنا سکی اس لیے زمانہ آگے بڑھ گیا اور وہ ملت

پسندہ ہو کر زوال و انحطاط کا شکار ہو گئی۔ اس مدرسہ فکر کے حامیوں کو جدیدیت پسند (modernist) کا نام دیا جاتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی اس طبقے کے یہ مصلح یا reformist کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے جس سے اس لیے ذہنی اختلاط (confusion) پیدا ہوتا ہے کہ بعض مصنفین بنیاد و حرف پرست مدرسہ فکر کے لیے بھی مصلح کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت مجدد الف ثانیؒ کے لیے جو درحقیقت بنیاد پرست، حرف پرست اور احیاء پسند تھے مصلح یا (reformist) کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح سر سید احمد خان و رسید میر علی وغیرہ کو جو درحقیقت جدیدیت پسند تھے، مصلح بھی کہا گیا ہے۔ لیکن بعض شخصیات ایسی ضرور ہیں جن کو بجا طور پر صرف مصلح کہا جاسکتا ہے جو بنیاد پرستی اور حرف پرستی کے خلاف تو ضرور تھے لیکن اس کے باوجود ان کو جدیدیت پسند بھی نہیں کہا جاسکتا، جیسے شاہ ولی اللہ دہلوی اور مثنوی محمد عبدہ مصری وغیرہ جو صرف قرون وسطیٰ کی روایات و افراط و تفریط کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔

بہر حال مندرجہ بالا دو واضح اور بے غشہ طور پر متضاد گروہوں، بنیاد پرست اور جدیدیت پسند کے درمیان ایک تیسرا گروہ یا مدرسہ فکر بھی ہے جس کو روایت پسند یا قدامت پسند (traditional or conservative) کہا جاتا ہے۔ یہ اسکول فاضی کی تمام روایات اور گزشتہ نسروں کے مسلک کو تسلسل کے ساتھ بعینہ باقی رکھنا جزو مذہب سمجھتا ہے اور اس میں ذرہ برابر تغیر و تبدل کو مذہب سے انحراف کے برابر سمجھتا ہے۔ درحقیقت اس وقت تعداد کے اعتبار سے مسلمانوں کا سب سے بڑا گروہ یہی ہے۔ غرض اس طرح ایک طرف تو بنیاد پرستی اور جدیدیت کے درمیان کشمکش ہے اور دوسری طرف ان دونوں سے روایت پسند طبقہ نبرد آزما ہے۔ اس طرز جس کو ہم چھٹے دور کا نام دے رہے ہیں وہ ان ہی میں مدرسہ سائنس فکر سے عبارت ہے اور آج کی فکر اسلامی بحقیقت ایک عبوری دور کے ان ہی میں، مدرسہ فکر کے گرد گھوم رہی ہے جس میں سے کوئی واضح اور متفقہ شکل فی الحال ابھر کر سامنے نہیں آ سکی ہے اور اس لیے اس دور کو کوئی حتمی نام دینا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس کو ہم مختلف تحریکات کا عبوری دور بھی کہہ سکتے ہیں۔ حیاء پسندی اور بنیاد پرستی کا دور بھی کہہ سکتے ہیں، نئے مذہبی شعور کا دور بھی کہہ سکتے ہیں۔ تقلید و جمود کے خلاف احتجاج کا دور بھی

کہہ سکتے ہیں، وہ نئے زمانے کے مقننات امدان کے جوابات کا دوہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ بہر حال ہم مندرجہ بالا تینوں مدرسہ ہائے فکر کے نظریات کی تفصیلات میں جانے سے گریز کرتے ہوئے صرف ان کی طرف سرسری اشارے کریں گے تاکہ علامہ اقبال کا نقطہ نظر واضح طریقے سے سامنے آسکے۔

بنیاد پرستی اور حرف پرستی کی تحریک سب سے زیادہ نمایاں اور طاقت ور انداز میں محمد بن عبد الوہاب (متوفی ۱۲۰۶/۱۷۹۲ء) نے اٹھارویں صدی میں نجد سے شروع کی جو عام طریقے سے وہابی یا سنی تحریک کے نام سے مشہور ہے۔ لیکن خود محمد بن عبد الوہاب کی تحریک کی فکری اساس امام محمد تقی الدین ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸/۱۳۲۸ء) نے چودھویں صدی میں رکھ دی تھی۔ امام ابن تیمیہ کا اہم گہرا تعلق (commitment) امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱/۸۵۵ء) کے بنیاد پرست بل الحدیث کے اسکول سے تھا جو قرآن و حدیث کے حرف بہ حرف اتباع کے علاوہ دوسرے تمام انداز فکر و عمل کو شدت سے مسترد کرتا چلا آ رہا تھا۔ اس طرح ابن تیمیہ کی تحریک امام احمد بن حنبل کی تعلیمات کی صدائے بازگشت تھی اور محمد بن عبد الوہاب کی تحریک ان دونوں کے نظریات کا پُر تشدد احیاء۔ اگرچہ ابن تیمیہ کے نظریات کو خود ان کی زندگی یا اس کے بعد چند صدیوں تک کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہ ہو سکی تھی لیکن ان کے نظریات بعد میں آنے والے بعض علماء کو ہمیشہ متاثر کرتے رہے لیکن کسی کو بھی عوام کی سطح پر پذیرائی حاصل نہ ہو سکی۔ بالآخر اٹھارویں صدی میں حنبلی تیمی نظریات وہابی یا سنی تحریک کی شکل میں ایک بھرپور اور نئی طاقت کے ساتھ سامنے آئے اور پھر اس کے اثرات پورے عالم اسلام پر بالواسطہ یا بلاواسطہ عمل اور رد عمل کے انداز میں جس قدر گہرے اور دور رس ہوئے وہ کسی دوسری تحریک کے نہ ہو سکے۔

اٹھارویں صدی بہت سے اعتبارات سے اسلام کی تاریخ میں انتہائی نازک، پیچیدہ، پُر آشوب اور پُر آزمائش صدی ہے۔ خارجی اعتبار سے مسلمان تقریباً ہر جگہ اپنا سیاسی اقتدار اور حکومتیں کھو چکے تھے مغربی طاقتوں کا تسلط بڑھتا جا رہا تھا۔ ایک ایک کر کے مسودہ ممالک نے آبادیاتی نظام کا شکار ہو کر غلامی کی زنجیروں میں جکڑے جا رہے تھے۔ سیاسی اقتدار کے ساتھ مغربی ثقافت کے اثرات بھی مسلمہ معاشرے کو زندگی کی سطح پر متاثر کر رہے تھے۔ داخلی اعتبار سے سیاسی و معاشی، منظمی کے نتیجے میں مذہبی، اخلاقی، عملی معاشرتی انحطاط بھی پوری طرح چھا

چکا تھا۔

ان حالات میں محمد ابن عبدالوہاب نے مسلم معاشرے کی تمام حراہیوں کا سبب سلف صالحین (جس سے مراد صحابہ، تابعین و تبع تابعین ہے) کی مکمل پیروی اور قرآن و سنت کے حرف بہ حرف اتباع سے انحراف تشخیص کیا۔ چنانچہ انھوں نے تبع تابعین کے بعد سولہ اہل الحدیث ائمہ جنہی مدرسہ فکر کے تمام افکار و روایات کی انتہائی پر زور مذمت کرتے ہوئے ان کے خلاف نہ صرف فکری انداز میں بلکہ عملی طریقوں سے جنگ شروع کی۔ اس میں سب سے پہلا نشانہ تصوف تھا جو نہ صرف عوام بلکہ علماء ائمہ بھی قیادت کی اکثریت کے مذہبی ہدایات کے اظہار کا مقبول ترین ذریعہ بن چکا تھا۔ محمد ابن عبدالوہاب نے نہ صرف نظریہ وحدت الوجود، صوفیا اور اولیائے غفیتہ، ان کی قبور کا احترام، ذکر اور مراقبے کے حلقوں اور تصوف کے دوسرے غیر معیاری طسرفقوں (Unity of Being, monism, extravagant forms of dhikr, rustic orders and brotherhoods, ecstatic practices and other sufi rituals.) کو بلکہ امام غزالی کے 'خالص اور معیاری' تصوف کو بھی غیر اسلامی اور غیر شرعی قرار دے دیا۔ ان کے نزدیک تصوف کی تمام مروجہ شکلیں شرک کے مترادف ہیں۔ اس اعتبار سے وہابی تحریک ہندوستان کے اہل الحدیث اور دوسرے بنیاد پرستوں کی تحریکوں سے مختلف ہو جاتی ہے جن میں بنیاد پرستی کے ساتھ ایک خاص طرح کے محدود و معیاری تصوف کے لیے گنجائش رکھی گئی تھی۔

تصوف کے ساتھ ساتھ محمد ابن عبدالوہاب نے سولہ جنہی مدرسہ فقہ کے حوالے سے نظریات اور کردار میں بنیاد پرست و حرف پرست تھا، تمام دوسرے مدرسہ فقہ کو بھی کلیتہاً رد کیا اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف ان مدرسہ فقہ کے وضع کردہ قیاس، استحسان، مصالحہ و مسئلہ، استصحاب وغیرہ کے اصولوں کو رد کیا جائے بلکہ اجماع اور تفسیر کے اصولوں کو بھی کلیتہاً رد کیا جائے جن کے ذریعہ قرون وسطی کا ورثہ، ٹھارویں صدی تک پہنچا تھا۔ اس لیے کہ جب تک اجماع کو رد نہ کیا جائے تمام مذہب فقہ و فرقہ و سنتی کے مذہبی روایات جن کو اجماع کے اصول نے مستند بنایا تھا رد نہیں کیا جاسکتا تھا۔ بین قرون وسطی و زمانہ مب فقہ کے اجماع اور

تقلید کو اس وقت تک رد کرنا ممکن نہ تھا جب تک کہ بابِ اجتہاد کو پھر سے نہ کھولا جلسے۔ اس لیے کہ یہ اجتہاد ہی کا اصول تھا جس کے ذریعے نہ صرف فقہی مذاہب بلکہ اسلام کے تمام افکار و علوم دورِ وحی و رسالت سے آگے بڑھے اور ترقی پذیر ہوئے تھے۔ اور پھر اسی بابِ اجتہاد بند کرنے کی وجہ سے ان میں جمود آیا تھا۔ لہذا اب اگر ان بارہ صدیوں کے علوم و افکار اور اجماع کو ختم کر کے قرآن و سنت کے لفظی اتباع کی طرف واپس جانا ہے تو پھر اسی اجتہاد کے اصول کے ذریعہ جانا ہوگا۔ لہذا محمد بن عبدالوہاب نے جماع و تقلید کی مخالفت کی اور بابِ اجتہاد کے پھر سے کھولے جانے کی پُر زور حمایت کی۔ ^{۱۹} آئندہ صفحات میں ہم دیکھیں گے کہ اٹھارویں صدی سے شروع ہونے والی تمام تحریکات کا خواہ وہ بنیاد پرست ہوں یا جدیدیت پسند یا اصلاحی سب کا مشترک نقطہ بابِ اجتہاد کا کھولنا اور قرون وسطیٰ کے اجماع اور تقلید کو ختم کرنا ہے لیکن ان کے مقاصد ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں۔

محمد بن عبدالوہاب سے تقریباً نصف صدی قبل ہندوستان میں بنیاد پرستی کی تحریک حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۴۲/۱۶۲۵ء سے شروع کی۔ شیخ سرہندی کو مجددِ لفظ ثانی (Reviver or Renovator of the second millennium)

کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ لقب بجائے خود ان کی تحریک کی ترجمانی کرتا ہے یعنی وہ اسلام کے دوسرے ہر رسالہ دور میں صدرِ اول کے اسلام کا حیا کرنے والے تھے۔ اس اعتبار سے حضرت مجددِ لفظ ثانی کی تحریک دہائی یا سنی تحریک کے بنیاد پرست نظریات کی پُر زور نقیب تھی اور یوں یہ دونوں تحریکیں اپنے مقصد میں ایک دوسرے سے بہت قریب ہیں۔ پھر بھی حضرت شیخ سرہندی کی تحریک سنی تحریک سے اس اعتبار سے مختلف تھی کہ محمد بن عبدالوہاب نے تصوف کو کلیتہً مسترد کر دیا تھا جبکہ حضرت شیخ احمد سرہندی نے اپنی حیا، عشی کی تحریک میں نقشبندی سلسلہ تصوف کو بنیاد بنایا تھا اور نقشبندی تصوف کی ترویج و شاعت کو اپنی تحریک کا اہم حلقہ قرار دیا تھا چنانچہ انھوں نے ایک طرف تو ہندوستان کے دوسرے معروف، مقبول اور توجہ خواہ سلسلوں کیلئے یہ وحدت الوجود کو مسترد کرتے ہوئے اس کو نظریہ وحدت الشہود تک پہنچنے کا سرف ایک ذریعہ قرار دیا۔ لیکن خود ابن عربی

کے خیالات کو جنہوں نے نظریہ وحدت الوجود کی علمی اور فلسفیانہ سطح پر سب سے زیادہ ترویج و اشاعت کی تھی کفر و زندقہ قرار دیا۔ دوسری طرف حضرت شیخ احمد رندیؒ نے طریقت کی داخلیت اور شریعت کے تمام ظواہر کو نہ صرف ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم بتایا بلکہ ان دونوں کو ایک ہی حقیقت قرار دیا اور اس طرح درحقیقت علمی سطح پر طریقت اور شریعت میں کوئی امتیاز باقی نہ رکھا۔ مثال کے طور پر وہ اپنے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں :-

”طریقت اور شریعت مکمل طریقے سے ایک ہی ہیں اور ان میں ایک

دوسرے سے بال کے برابر بھی فرق نہیں۔ یہ دونوں (طریقت و شریعت) اس طرح ہیں جیسے کسی چیز کا اجمال اور اس کی تفصیل“^{۱۲}

اب جہاں تک حضرت مجدد الف ثانیؒ کے نظریہ شریعت کا تعلق ہے تو اس کو سمجھنے کے لیے صرف اتنا اشارہ کرنا کافی ہو گا کہ ان کے نزدیک شریعت اور اس کے اقتداء کا مفہوم بالکل ویسا ہی تھا جیسا امام احمد بن حنبلؒ اور اہل الحدیث کے دابنہ باز و کار ہا تھا بلکہ شاید اس سے بھی کچھ زیادہ ہی سخت گیر جس میں استحسان، مصالح مرسلہ، مقامی رسم و رواج، سماجی قوانین و عرف و عادات وغیرہ کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی بلکہ یہ تمام چیزیں بدعت، کفر اور زندہ سقے میں داخل تھیں۔ ان کے نزدیک روزمرہ کے معمولات زندگی اور معمولی سے معمولی معاشرتی معاملات میں بھی شریعت کی حرف بہ حرف پابندی لازمی تھی جس کی ہدایات ان کے ان سینکڑوں خطوط میں پھیلی ہوئی ہیں جو انھوں نے اپنے خلفاء اور شاگردوں کو لکھے تھے۔^{۱۳}

سترہویں صدی کے ہندوستانی مسلمانوں کے لیے حضرت شیخ احمد رندیؒ کی تحریک ایک بہت بڑا ذہنی، معاشرتی اور سماجی انقلاب تھی۔ اس کا مثبت نتیجہ تو یہ ہوا کہ بہت سے ایسے رسم و رواج جو ہندوؤں سے مسلمانوں میں آگئے تھے ان کو ختم کیا جا سکا، اکبر کے آزاد مذہبی خیالات اور اس کے اثرات کا سد باب ہو گیا اور مسلمانوں میں سلامی شخص کی حفاظت کا جذبہ پھر سے بیدار ہو گیا۔ لیکن منفی اثرات یہ ہوئے کہ اس سخت گیر رویے کے باعث غیر مسلموں میں اسلام قبول کرنے کا جو عمل سہوار و دیا، قادریت، اور خصوصاً چشتیہ سلسلوں کے ذریعے سلامی پیغام

محبت، رواداری اور انسانیت کے اصولوں پر چاری تھا تقریباً ختم ہو گیا۔ اس کے علاوہ مسلمان جو پہلے ہی فرقے وارانہ اختلافات و افتراق کا شکار تھے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مسئلے اور شیعیت کے اس قدر سخت گیر اور حرف پرستانہ ترجمانی سے مزید اختلافات و افتراق کا شکار ہو گئے۔ پھر بھی حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریک ہندوستانی اسلامی فکر کے لیے ایک نیا سنگ میل ثابت ہوئی

ہر ماں چونکہ حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کی تمام تر توانائیاں ہندوستانی اسلامی تصوف کی اصلاح و تظہیر اور مسلمانوں کو غیر اسلامی رسم و رواج سے روکنے پر صرف ہو گئیں اس لیے ہم کو ان کے یہاں علمی سطح پر تقلید، اجماع اور اجتہاد جیسے اہم مسائل پر بہت کم مواد ملتا ہے لیکن بہت جلد ہی ہندوستانی اسلام نے ایک عظیم مصلح اور مفکر عام دین پیدا کیا جس نے ان بنیادی مسائل میں برصغیر کے مسلمانوں کی رہبری کی اور فکر و عمل کی نئی راہیں کھولیں۔

یہ مصلح و مفکر علامہ دین حضرت شاہ ولی اللہ کی شخصیت تھی جو دہلی کے ایک جلیل القدر علمی و روحانی خاندان سے ہیں حضرت مجدد الف ثانی کی وفات کے اٹھتر (۸۸) سال بعد ۱۷۰۲ء میں پیدا ہوئے۔ پاپ کی عمر صرف چار سال کی تھی جب خاندان مغلیہ کے آخری و ولولہ خیز بادشاہ اور طاقتور تاجدار عالمگیرِ اول کی وفات ہوئی جس کے ساتھ ہی مغل سلطنت تیزی سے زوال پذیر ہونے لگی اور جس تیزی سے مغلیہ حکومت کا زوال ہو رہا تھا، اسی تیزی سے مسلم معاشرہ بھی، خدائی دینی اور فکری، اخلاط کا شکار ہو رہا تھا۔ اس موقع پر ہم شیخ محمد اکرام کی رود کوثر سے ایک اقتباس پیش کریں گے جس میں وہ شاہ ولی اللہ کے حالات میں اور شاہ زب کے وقت ہی سے مسلم معاشرے کے کردار و عمل کی زبوں حالی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”اور شاہ زب اپنے ہمراہیوں کی اخلاقی کمزوریوں سے خوب واقف تھا۔ وہ بار بار اپنے رفاقت میں دیانت دار کاروان ملازمین کی کمی پر آنسو بہاتا ہے ایک جگہ لکھتا ہے: آدم ہوشیار، امانت دار، خدا ترس، ابا دن کار کیا ہے۔“

”پوچھنے والے پوچھیں گے کہ عجیب معاملہ ہے کہ اسلامی ہندوستان کا سب سے زیادہ مذہب پرست بادشاہ برسرِ اقتدار ہے۔ ہر طرف اہل شرع کا بول بالا ہے، لیکن دہی (ہندوستانی

خوبیاں جن کے لیے مذہب مفید بنایا جاتا ہے، محفوظ ہو گئی ہیں اور بادشاہ خود کہتا ہے کہ راستی خدا ترسی، امانت داری کیا ہے بلکہ نایاب ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شرع اور فقہ کی گرم بازاری سے باطنی برائیوں کا علاج نہیں ہوتا۔ ان کی نظر ظاہر پر ہوتی ہے (مختص راورون خانہ چہ کاری) ان کا کام شعائر اسلامی کی حفاظت ہے، قمار بازی کا سد باب، شراب نوشی کی بندش، جزیئے کا نفاذ، شیعیت خانوں کی ممانعت، سفارت و کبار پر سزا دہی، ان پر فتنہ زور دیتے ہیں۔ لیکن روحانی اور باطنی کوتاہیوں کا ان سے مدد انہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ چیزیں فقہاء کے حیطہ اختیار سے باہر ہیں۔

”سر بلند سے بے شک ایک تحریک اٹھی تھی جس نے کئی مخلص اور سمجھدار بستیوں کو متاثر کیا۔ لیکن یہ تحریک تجدیدی بنیاد پرستی تھی۔ اصلاحی نہ تھی۔ اس کی بنیاد اپنی فوقیت کے احساس اور عینار سے نفرت اور عداوت پر تھی۔ اپنی کوتاہیوں کا زائد کرنا اس کا مقصد نہ تھا اور پھر اس تحریک میں مفید ہونے کی جتنی صلاحیت تھی اس کا راستہ واقعات نے بند کر دیا۔ مشائخت روحانیت پر تعصب، گئی در تجدیدی تحریک قیومیت کے سراب میں گم ہو گئی۔ جب خواجہ محمد معصوم کی وفات ہوئی تو ان کے ورثوں میں سے ہر ایک نام نہاد قیومیت کا دعویدار تھا۔ سب ہی آپس میں لڑ رہے تھے کہ قیوم میں ہوں اور دنیا میرے سر پر قائم ہے۔۔۔۔۔“

یہ تھتے حالات، جب دہلی کے ایک نامور عالم کے گھر خیر عمر میں ایک فرزند ارجمند تولد ہوا جس کی قسمت میں بھی ننھی کہ وہ ان حالات کی صلاح میں پانچہ پاؤں مارے اور اس اخلاقی اور روحانی نخطاط کا سد باب کرے۔^{۱۲}

عصر حاضر کے ایک مشہور، درستہ و درست شیخ محمد کرامت نے چند سطروں میں اس وقت کے مسلم معاشرے کے انحطاط، اس کی دین و مذہب کے، اخلاق سنہ ست تھی دامن، نام اخلاقی قدریں کا فقدان، ظاہری و رسمی اسلام پر زور اور فحشی مسائل پر اختلافات و مناظرے لیکن اصل متنازعہ اسلام و شرع سے غفلت اور بنیاد پرستی و حرف پرستی کی مجددی تحریک کی ناکامی اور منفی اثرات کی بڑی جامع ترجمانی کی ہے اور اسی لیے ہم نے اس قدر سے طویل اقتباس کو من و عن نقل کر دیا ہے۔ چنانچہ شیخ اکرام کے اس تبصرے کی روشنی میں حضرت شاہ ولی اللہ کے مشن کی ہمیت

اور مشکلات اور ان کی خدمات کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ یہاں پر ہم اتنا اضافہ اور کریں گے کہ جب اورنگ زیب ایسے طاقت ور اور اسلام پرست بادشاہ کے آخری دور حکومت میں یہ حالت تھی تو شاہ صاحب کے عہد شباب میں جب مغلیہ حکومت اپنی زندگی کی آخری سانسیں لے رہی تھی اور دہلی بار بار لٹ رہی تھی تو مسلم معاشرے کی ذہنی، فکری، اخلاقی و اقتصادی پستی کا کیا عالم ہو گا اور ان حالات میں ایک زوال زدہ اور مایوس معاشرے کی نشاۃ ثانیہ کے لیے مذہبی اور فکری سطح پر قیادت کرنا کس قدر دشوار ہو گا۔ بہر حال اس مقالے میں ہم حضرت شاہ ولی اللہ کے دینی، مذہبی اور سیاسی افکار و تعلیمات کی تفصیلات میں تو نہیں جاسکتے البتہ انھوں نے جس جرأت مندانہ اور مجتہدانہ انداز میں دین و شریعت کے فلسفے، قوانین شریعت و فقہ کے رتقاء اور استنباط کے اصول اور جماع، تقلید اور اجتہاد جیسے اہم مسائل کی تشریح اور تعبیر نو کی ہے، ان کی طرف چند اشارے کرنا اس لیے ضروری ہے کہ ان کا تعلق ہمارے موضوع سے براہ راست ہے۔

مندرجہ بالا سطور میں ہم تاریخ اسلام میں اٹھارویں صدی کے انتہائی نامساعد اور ہمت شکن خارجی اور داخلی حالات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ ان حالات کے ردِ عمل میں دو پر زور اور طاقتور تحریکیں تقریباً ایک ساتھ شروع ہوئیں۔ ایک نجد سے شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک اور دوسری برصغیر سے شاہ ولی اللہ کی تحریک۔ ابن عبدالوہاب کی تحریک کا ذکر ہو چکا ہے جو شاہ ولی اللہ کے ہم عمر دہم عشر تھے۔ ابن عبدالوہاب ۱۷۰۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۷۹۲ء میں فوت ہوئے اور شاہ ولی اللہ ۱۷۰۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۷۹۲ء میں انتقال کیا۔ شاہ صاحب نے اپنی تحریک ابن عبدالوہاب سے چند سال قبل شروع کر دی تھی۔ اگرچہ یہ دونوں بزرگ شخصیں حدیث کے لیے تقریباً ایک ہی زمانے میں یا فوراً ایک دوسرے کے بعد مدینہ منورہ میں مقیم تھے اور اس کا بھی قوی امکان ہے کہ دونوں کے بعض اسامہ بھی مشترک ہوں لیکن ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ان دونوں کی ملاقاتیں ہوئی ہوں اور ایک دوسرے کے خیالات و افکار سے متاثر ہوئے ہوں۔ پھر یہ کہ اسے دونوں کے نقطہائے نظر، فکری مراد، شریعت و قوانین فقہ کی تشریحات و تعبیرات اور سب سے اہم یہ کہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے لیے طریقہ فکر و عمل میں بہت ہی واضح اور مبین اختلافات ہیں۔

مثلاً ابن عبدالوہاب تصوف کو اس کی تمام شکلوں میں غیر اسلامی سمجھتے تھے جبکہ شاہ صاحب خود صاحب طریقت مرشد تھے اور شریعت و طریقت دونوں کو اسلامی فکرو عمل کے اجزائے ترکیبی ہونے کے سختی سے قائل تھے حالانکہ اپنے ابتدائی دور میں ابن عبدالوہاب خود بھی تصوف سے منسلک تھے لیکن اپنی تحریک شروع کرنے سے پہلے ہی تصوف کے سخت ترین مخالف ہو گئے اور اپنی تحریک کی بنیاد ہی تصوف کی مخالفت پر رکھی (مختصراً یہ کہ ابن عبدالوہاب کی تحریک بنیادی طور پر حنفی پرستی بنیاد پرستی اور تجدیدی تھی جبکہ شاہ صاحب کی تحریک صلاحی ۱۰ اور اپنے دور کے اعتبار سے بہت حد تک ترقی پسندانہ تھی۔ بہر حال اٹھارویں صدی کی ان دونوں تحریکوں نے عالم اسلام پر اپنے اپنے گہرے اور دور رس اثرات قائم کیے اور بعد کی تمام تحریکیں ان میں سے کسی ایک سے ضرور متاثر ہوئیں۔ نتیجے کے طور پر وہابی تحریک اپنے بانی کے نظریات کو آگے بڑھاتے ہوئے دنیائے اسلام کے مختلف حصوں میں سخت گیر بنیاد پرست تحریکیں پیدا کرتی رہی جبکہ شاہ صاحب کی تحریک آگے چل کر متضاد اور مختلف مکاتب فکر میں تقسیم ہو گئی۔

بہر حال حضرت شاہ ولی اللہ کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہ صرف برفیض بلکہ پورے عالم اسلام کی ان محدود سے چند فکر انگیز ہستیوں میں سے ہیں جنہوں نے قوانین شریعت فقہ کے ارتقاء اور اسلامی اقدار کو عمرانی، آفاقی اور تاریخی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اگرچہ اس میں بحیثیت مجموعی ہم آہنگی اور ارتباط کی اکثر کمی نظر آتی ہے لیکن پھر بھی یہ بات بہت اہم ہے کہ اٹھارویں صدی کے ایک عالم دین نے ان مسائل پر غیر روایتی انداز میں غور کرنے کی کوشش کی ہے۔ خصوصاً فقہ اسلامی کے ارتقاء اور قوانین شریعت کے تفسیر میں وہ عمرانی، اصولوں کے پیش نظر رسم و رواج اور مختلف قوموں اور زمانوں کی مروجہ عادات و خصائل کو اساسی حیثیت دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

”ارتفاقات الافادیت شرعی میں رسوم کا وہی درجہ ہے جو انسان کے جسم میں قلب کا ہے۔ شریعت نازل ہونے کے وقت انہی کو سب سے پہلے پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر رسوم کی اصلاح اور ان میں مناسب شکست و ریخت کرنا نازل شدہ شریعت میں ایک

مقتضیٰ مذمت چیز ہوتی ہے۔ نوامیس البیہ (شرعیات) میں نہی کے متعلق بحث ہوتی ہے اور کلام مقدس میں ان کے متعلق اثبات پائے جاتے ہیں۔ ان رسومات کا ہدف مختلف ہوتا ہے۔ کبھی نوادہ اہل دانش و بینش کے استنباط کے نتائج ہوتے ہیں اور کبھی ان لوگوں کا اہم ان کا ہدف ہوتا ہے جو موسیٰ بالغیب ہیں۔ ان رسوم کی نشہ و اشاعت کے بھی مختلف اسباب ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ اس رسم کی ابتدا کسی عظیم الشان بادشاہت ہوتی جس کی اطاعت ناگزیر سمجھی جاتی تھی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں کوئی خیال یا عقیدہ بیٹھا ہوا ہو اور وہ رسم اس کا تجسم ہو۔ اس قسم کی رسوم اختیار کرنے پر لوگ اپنے آپ کو تبعاً مائل پائے ہوں۔۔۔ رسوم کا اصل مقصد یہ ہے کہ ارتقاات صالحہ کو کسی نہ کسی صورت میں محفوظ رکھی جائے اس لیے کہ ان کی نسلیت نیکی اور مصلحت پر مبنی ہوتی ہے اور اس لیے ہم رسوم کو مطلقاً باطل یا عبث نہیں کہہ سکتے۔ ۱۴

اس اقتباس سے ہم تین نتائج خذ کر سکتے ہیں ایک تو یہ کہ شاہ صاحب سلامی شریعت کی آفاقیت کے لیے مختلف قوموں کے رسوم کو شریعت کا جزو لا ینفک سمجھتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس طرح وہ اپنے ہندوستانی پیش رو حضرت مجدد الف ثانیؒ اور نجدی مجدد شیخ ابن عبدالوہاب سے مکمل طور پر اختلاف کرتے ہوئے بنیاد پرستی و حروف پرستی کو مسترد کرتے ہیں۔ اور تیسری سبب سے اہم بات یہ کہ شاہ صاحب کے نزدیک قرآن مجید کے دستاویزی احکام کا بنیادی مواد زمانہ جاہلیت کے رسم و رواج تھے۔ چنانچہ اس سلسلے میں وہ بڑی وضاحت سے ہدایت کرتے ہیں۔

”اگر تم رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت غزوات کے معانی اور اس

کا طریق تشریح سمجھنا چاہتے ہو تو تمہارا سہ لیے ضروری ہے کہ پہلے عہد جاہلیت کے علوم و عقائد اور اعمال و رسوم سے آگاہی حاصل کرو کیونکہ یہی مواد ہے جس کو سامنے رکھ کر آپ نے شریعت کے فرائض انجام دیے۔ ۱۵

اس کا واضح مطلب یہ ہوا کہ تشریع کے دورِ اقل میں عرب رسم و رواج اور قوانین کا پیر

لیا نور کھا گیا اس لیے کہ سلام کے پہلے مخاطب وہی تھے اب جس جس قدر زمانہ اور حالات بدلتے جائیں گے تشریع کی تفصیلات و تشریحات بھی اقوام کی مترویات و حالات کے مطابق قرآن کے بنیادی اصولوں کے پیش نظر تشکیل پاتی رہیں گی۔ چنانچہ ایک دوسرے تمام پر زیادہ وضاحت سے فرماتے ہیں ۱۔

”اس قسم کی شریعت کے لیے جس کا مقصد تمام اقوام عالم کی اصلاح ہو اس کے حق میں تشریع کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ شعائر اور حدود و احوال مناسط عامہ کے باب میں اس قسم کی عادات کو ملحوظ رکھا جائے جس میں اس نبی کی بعثت ہوئی ہے۔ لیکن ساتھ ہی آنے والی نسلوں (در اطراف و اکناف عالم میں رہنے والی اقوام) پر بھی سختی نہ کی جائے اور ایک تنگ و محدود دائرے میں ان کو مجبوس رکھنے کی کوشش نہ کی جائے“

اس طرح شاہ صاحب نے بڑی وضاحت سے یہ بات کہہ دی ہے کہ چونکہ شریعت اسلامیہ آفاقی و دائمی ہے اس لیے تمام اقوام عالم اور تمام ادوار و زمانوں اور ان کے معاشراتی پس منظر کے اعتبار سے ان کی تشریح و تفسیر تو ہوتی رہے گی۔ نتیجتاً کسی ایک زمانے، قوم یا معاشرے میں تشکیل پانے والے قوانین دوسری اقوام اور زمانوں کے لیے فوری قرار نہیں دیے جاسکتے۔ یہاں پر غامض طریقے سے یہ ترجمہ: ”ولا تضيق كل الضيق على الاخرين الذی یاتون بعدہ“ یعنی بعد میں آنے والی نسلوں پر سختی نہ کی جائے یا بالفاظ دیگر ایک تنگ و محدود دائرے میں ان کو مجبوس رکھنے کی کوشش نہ کی جائے انتہائی بین اور لائق غور ہے۔

چنانچہ شاہ صاحب کے مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں ہم چوری اور زنا کی منہاؤں کو بھر مثال پیش کر سکتے ہیں جن کے لیے قرآن مجید میں حکم موجود ہے اور ان منہاؤں پر اسلام کے بالکل ابتدائی دور میں عمل بھی ہو رہا ہے لیکن خلافت عباسیہ (۱۳۲ - ۷۵۰) کے برسر اقتدار آنے کے بعد یہ منہاؤں نافذ ہو لی نظر نہیں آتیں اور نہ یہ نظر آتا ہے کہ ان قرآنی حدود کے جاری نہ کیے جانے پر علامہ نے کوئی احتجاج کیا ہو۔ اس کی تاویل عراق کے مشہور اسکالر ڈاکٹر

جواد علی نے شاہ شاہ صاحب ہی سے متاثر ہو کر اس طرح کی ہے کہ عربوں میں یہ سسزائیں زیادہ جاہلیت میں رائج تھیں اور وہ معاشرتی طور پر ان سے مانوس تھے اس لیے ان سسزائوں کو باقی رکھا گیا لیکن جب غیر عرب یا بھٹی اقوام اسلام میں داخل ہوئیں اور تعداد کے اعتبار سے بھی مسلمان عربوں سے زیادہ ہو گئیں اور تمدنی و معاشرتی اعتبار سے ان کا اثر و رسوخ بڑھ گیا تو پھر ان سسزائوں کے اجرا پر سختی نہیں برتی گئی اور ان کے بجائے دوسری قسم کی سسزائیں جن سے غیر عرب قوام زیادہ مانوس تھیں اختیار کر لی گئیں جیسا کہ سعودی حکومت کو مشقنی کر کے اسلامی مملکتوں میں آج تک ہو رہا ہے۔^{۲۷}

قویٰ شریعت کے بارے میں شاہ صاحب کا متذکرہ بالا نقطہ نظر سمجھنے کے بعد تقلید و اجتہاد کے متعلق ان کے نظریات کا سمجھنا بہت آسان ہو جاتا ہے اور یہ کہ وہ تقلید کی کیوں مخالفت کرتے ہیں اور اجتہاد کو ہر زمانے میں کیوں ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے، اب ہم تفصیلات میں جائے بغیر ان کے دو اقتباس پیش کرتے پر اکتفا کریں گے۔ تفہیمات الہیہ میں کہتے ہیں کہ:-

”امت کے لیے کبھی وہ وقت نہیں آئے گا کہ کتاب و سنت کی روشنی میں اجتہاد کی ضرورت نہ ہو۔“^{۲۸}

اور پھر یہی بات ایک دوسری تصنیف میں زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں بیان فرمائی ہے:-

”چونکہ مسائل لا محدود ہیں اور جب تک دنیا ہے یہ پیدا ہوتے رہیں گے۔ اور کتب فقہ میں جو کچھ درج ہے وہ ناکافی ہے۔ اس بنا پر ہر زمانے میں مجتہدین کا ہونا ضروری اور اجتہاد فرض ہے۔ البتہ چونکہ اب کوئی مجتہد امثلاً مجتہدین کی کوششوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر یہ اجتہاد مستقل نہیں ہوگا جیسا کہ امام شافعی کا اجتہاد متعارف“^{۲۹}

یہاں پر صرف اس قدر وضاحت ضروری ہے کہ شاہ صاحب اجتہاد کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک اجتہاد مستقل یا مطلق اور دوسرا اجتہاد منسوب یا مقید۔ اجتہاد مستقل کی تعریف

شاہ صاحب نے یہ کی ہے کہ وہ ایسا اجتہاد ہے جیسا کہ امام شافعی کا تھا۔ یعنی امام شافعی کی رسائی احکام شریعہ کے آخذ تک براہ راست تھی اور تابعین و تبع تابعین کے عہد سے قریب ہونے کے باعث ان مآخذ کے صحت و سقم اور قوت و ضعف کو جانچنے اور پرکھنے کے مواقع ان کو زیادہ آسانی سے میسر تھے اس لیے امام شافعی اپنے اجتہاد میں کسی کے مقتد نہیں تھے بلکہ مجتہد مطلق تھے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ صرف امام شافعی کا نام لیا ہے لیکن باقی ائمہ فقہ کو بھی ان پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے نزدیک اس اجتہاد مطلق کا ان ائمہ کے ساتھ انقطاع ہو گیا۔ اب ائمہ جو کوئی بھی مجتہد ہو گا اسے لامحالہ ان ائمہ فقہ کے نظائر و دلائل کو پیش نظر رکھنا ہو گا اور ان کے جمع کردہ سرایہ احکام و مسائل پر اسی طرح نظر رکھنا ہو گی جس طرح بعد میں آنے والے کسی بھی بڑے سے بڑے جج یا وکیل کو اپنے ماقبل جج یا وکیل کے نظائر و دلائل کو پیش نظر رکھنا ہوتا ہے یا ایک محقق کو اپنے پہلے واسطے محقق کی تحقیقات کو سامنے رکھنا پڑتا ہے اور یہی مطلب اجتہاد کی دوسری قسم یعنی اجتہاد منتسب یا مقید کا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شاہ صاحب اجتہاد مطلق کو مادائے تنقید سمجھتے تھے یا یہ کہ ان مجتہدین فقہ سے جو کچھ منقول ہے اس پر تنقید کرنا یا ان سے انحراف یا اختلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ ائمہ کے خود یا ہی اختلافات اور ان کے تلامذہ کا ان سے اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ہمارے پاس قرآن و سنت سے دوسری طرح کے دلائل ہوں تو ہم بھی ائمہ کی رائے سے اختلاف کر سکتے ہیں۔ یہ بات شاہ صاحب نے تفہیمات الہیہ میں زیادہ سے زیادہ میں کہی ہے جہاں وہ اس بات کی تائید بھی کرتے ہیں کہ فقہ حنفی اور فقہ شافعی کو یک دوسرے میں منہم کر دیا جائے۔ بہر حال اگرچہ شاہ صاحب چوتھی صدی کے بعد اجتہاد مطلق کو مسدود مانتے ہیں لیکن خود ہی اس کے قائل بھی ہیں کہ

”ایک سے زیادہ ائمہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ علامہ جلال الدین

سیوطی اور امام سبکی اجتہاد مشق کے دریت کو پسپے ہوتے تھے“

اس کے علاوہ شمس الدین سبکی نے ایک ہم عصر اور پیغمبر کے عظیم عالم مولانا عبد العلی دہلوی

محلی جن کو خود شاہ صاحب نے بحر العلوم کا لقب دیا تھا اس سلسلے میں کہتے ہیں۔

”اجتہادِ مطلق کی نسبت لوگ کہتے ہیں کہ وہ ائمہ اربعہ پر ختم ہو گیا۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک ائمہ پر ان اماموں کی تقلید واجب ہے۔ لیکن یہ سب من مانی باتیں ہیں اور ان حضرات کے پاس اس کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس بنا پر ان باتوں کی پروا نہ کی جائے۔“

بہر حال یہ بات اب واضح ہو گئی کہ دہ ولی اللہ اجتہاد کو ہر زمانے میں واجب سمجھتے ہیں۔ اگرچہ وہ اجتہادِ منسوب ہی کیوں نہ ہو۔ اور اجتہادِ بجائے خود تقلید کی نفی ہے۔ اور جب تقلید کے بجائے ہر دور میں نیا اجتہاد ہو گا تو پہلے کے تمام اجماع خود بہ خود ختم ہو جائیں گے اور نئے اجتہاد پر نیا اجماع ہو گا۔

شاہ ولی اللہ کے افکارِ برصغیر کی تاریخِ فکرِ اسلامی میں انتہائی ہم سنگ میل ثابت ہوئے، اس لیے کہ نہ صرف بعد کی تمام تحریکیں ان سے متاثر ہوئیں بلکہ بڑی حد تک شاہ صاحب کے افکار ان تحریکات کا سرچشمہ بنے، اگرچہ ان کا اظہار ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد شکلوں میں سامنے آیا۔ ایک مکتبِ فکر تو ردِ تقلید میں احیاءِ پسندی اور حرفِ پرستی یا بنیاد پرستی کا حامل ہو گیا اور بالآخر اہل الحدیث کی منظم تحریک کی شکل میں سامنے آیا۔ دوسرے مکتبِ فکر کو ترقی پسندانہ کہا جاسکتا ہے جو بالآخر مولانا عبید اللہ سندھی کے انقلاب اور ترقی پسند خیالات کی شکل میں ظاہر ہوا۔ تیسرا سکول جدیدیت پسندی کی شکل میں سرسید احمد خان کی تحریک میں ابھرا۔ البتہ روایت پسند یا قدامت پسند (traditionists-conservatives) طبقہ جو مسلمانوں کی اکثریت پر مشتمل تھا اور اس وقت بھی ہے ان تینوں مکاتبِ فکر سے الگ تھک فردِ وطن کی روایات پر باقی رہا۔

بہر حال جیسا کہ ہم اوپر بھی ذکر کر چکے ہیں مندرجہ بالا تینوں مختلف انجیاں مکاتبِ فکر میں، روایت پسند طبقے کو مستثنیٰ کرتے ہوئے جو نقطہ مشترک ہے وہ یہ کہ یہ سب تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی اجازت و ضرورت پر متفق ہیں۔ لیکن اس سے ان کے مقاصد ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں۔ بنیاد پرست، و اہل الحدیث تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی حمایت اس لیے کرتے ہیں کہ اس طرح قرونِ وسطیٰ کی تمام تشریحات و تعبیرات اور اجماع کو مسترد کر کے

قرآن و حدیث کی طرف پرستی کی طرف واپس لایا جاسکے۔ دوسری طرف جدیدیت پسند و تغیر پسند تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی حمایت اس لیے کرتے ہیں کہ اس طرح قلوب و عقلی کی تشریحات و تفسیرات اور اجماع کو مسترد کر کے قرآن و سنت اور قوانین شریعت و فقہ کی زماں کے معروضی حالات و ضروریات اور معاشرے کے نئے تقاضوں کے بموجب تفکیک نو کی جا سکے۔ علامہ اقبال کا تعلق اسی مکتب فکر سے ہے جو جمال الدین افغانی، مولانا عبید اللہ سندھی اور سر سید احمد خان وغیرہ کی پرجوش اور علمی و عملی تحریکات و تجربات سے گزرتا ہوا علامہ اقبال تک پہنچا تھا۔ لیکن اس مقلدے میں ہمارا تعلق نہ تو انیسویں بیسویں صدی کی جدیدیت اور تجدیدیت کی تحریکات سے ہے جو ایک مستقل اور بہت ہی وسیع موضوع ہے، اور نہ علامہ اقبال کے خطبات کے جائزے سے جو ایک تفصیلی کتاب کا مقناصنی ہے۔ اس مقلدے میں ہمارا مقصد تو صرف دورِ وحی و رسالت سے زمانہ اقبال تک فکر اسلامی کے تار و پھن ارقاء کا ایک اجمالی خاکہ پیش کرنا تھا جو ان خطبات کو سمجھنے کے لیے پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

لیکن اس مقلدے کے اختتام میں ہم علامہ اقبال کے چھٹے خطبے جس کا ترجمہ نذیر زبیری نے، جہاد فی اسلام، کیلئے دو اقتباسات پیش کریں گے جس سے یہ سمجھنا آسان ہو جائے گا کہ قوانین شریعت اور تقلید و اجتہاد جیسے اہم موضوع پر ان کے خیالات کیا تھے ورنہ کس طرح سوچنے کی دعوت دے رہے تھے۔ یہاں پر یہ بات لائق توجہ ہے کہ اس خطبے کا نام ہے

سرخمی خود علامہ نے The Principle of Movement in the

Structure of Islam رکھا ہے جس کے اس کا موضوع بحث اصول جہاد

ہے۔ یہ بات بجائے خود علامہ کے ذہن کی ترجمانی کرتی ہے کہ وہ اجتہاد کو اسلام کے تمدن

ثقافت اور مذہبی نظام یا بنیادی ڈھانچے میں اصول حرکت سمجھتے ہیں جس پر زندگی اور امن کا

دارومدار ہے۔ یہ الفاظ دیگر وہ اسلامی ثقافت کی ترقی پسندانہ یا دینامی dynamic

کردار کی بنیاد اصول اجتہاد یا حرکت کو قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ان کے نزدیک اجتہاد

اور حرکت مترادف اصول یا اصطلاحیں ہیں۔ علامہ کا یہی وہ بنیادی تصور ہے جس کے پس منظر

وہ مذہب کی ہر اس تعبیر و تشریح کو کلیتہً رد کر دیتے ہیں جو اس کو ایک جامد اور ٹھہری ہوئی چیز

ثابت کرتا ہوا ان کے نزدیک حرکت و تغیر فطرت کائنات بھی ہے۔ فطرت انسان بھی اور
 ابدیت مذہب کی اس بھی۔ اجتہاد اسی کا ذریعہ یا instrument ہے۔ اسی اجتہاد
 کے ذریعے فقہی مسائل بھی زمانے کے مقتضیات کے مطابق حل کیے جاسکتے ہیں۔

چنانچہ سی نقطہ نظر سے وہ فقہ اسلامی کے ارتقاء کی تاریخ کا تفصیلی جائزہ لیتے ہیں
 اور اس کی ترقی پسند اور تغیر پذیر فطری کردار کی طرف بار بار اشارے کرتے ہیں جو چوتھی
 صدی تک جاری رکھی گیا اور پھر فقہ کے ذہنی جمود کا شکار ہو گیا۔ اس سلسلے میں وہ جدید
 ترکی کے ترقی پسندانہ رویے کا فاصل طریقے سے ذکر کرتے ہیں جو قانون شریعت کی اصل
 روح کو پھر سے زندہ کر رہا ہے۔ اس کے بعد علامہ نے چاروں مآخذ شریعت کا ایک ایک
 تفصیلی جائزہ لیا ہے جس میں سب سے پہلے قرآن مجید کے فلسفہ حرکت، دینامی، ارتقائی اور
 آفاقی کردار کا جائزہ لینے کے بعد اس کے حوالے سے مذاہب اربعہ کی قطعیت و دائمیت
 کو کلیاً مسترد کرتے ہیں اور ائمہ فقہ کی تشریحات کو ان کی ذاتی اور انفرادی کوششوں سے
 زیادہ اہمیت نہیں دیتے جو اگرچہ خود ان کے دور و در تاریخی تناظر میں انتہائی ترقی پسند
 تھیں لیکن مردِ زمانہ کے ساتھ ان کی افادیت لائقِ نظر ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

"...but since things have changed and the
 world of Islam, to-day confronted and affected
 by new forces set free by the extraordinary
 development of human thought in all its
 directions, I see no reason why this attitude
 [finality of legal schools] should be maintained
 any longer. Did the founders of our schools
 ever claim finality for their reasonings and
 interpretations? Never. The claim of the present
 generation of Muslim liberals to re-interpret

the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life is, in my opinion, perfectly justified. The teaching of the Quran that life is a process of progressive creation necessitates that each generation, guided but unhampered by the work of its predecessor, should be permitted to solve its own problems". 33

’چونکہ زمانہ بدس چکا ہے در دنیاے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے متاثر اور دوچار ہو رہی ہے جو فکر انسانی کی ہر سمت میں غیر معمولی نشوونما کے باعث پھیل رہی ہیں کیسے کہنا جاسکتا ہے کہ مذہب فخر کی خاتمیت پر اصرار کرتے رہنا چاہیے۔ کیا ائمہ مذہب نے کبھی کبھی یہ دعویٰ کیا تھا کہ ان کے استدلال اور تعبیرات حرف آخر ہیں ؟ ہرگز نہیں۔ تو پھر اگر مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اس امر کا دعویٰ کرے کہ اُسے اپنے تجربات اور زندگی کے بدلے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصول کی از سر نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو غلط ہو۔ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا متقنی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے، نہ یہ کہ اسے ایسا یہ روک تھام کر دے۔^{مسکایا}

اس کے بعد علامہ نے باقی تین مآخذ شریعت حدیث، اجماع، اور قیاس پر مختصر ماتی تبصرہ کیا ہے اور بہت سے اہم سوالات اٹھاتے ہیں، حدیث احکام کو وہ معاشرتی متنظر

ہیں دیکھنے کی طرف، اہل نصرت ہیں۔ اسی طرح اجماع کو بھی وہ تاریخی پس منظر میں دیکھنا چاہتے ہیں جس میں ایک عہد کا اجماع دوسرے کے لیے حجت ہونا ذاتی نظر ہے، اور کھپڑ قیاس کے اصول کا جائزہ وہ استخراجی اور استقرائی یا مجرد اور محسوس کے اصول سے لیتے ہیں اور پھر نتیجتاً اجتہاد کی ضرورت پر اس طرح اپنی رائے کا اظہار فرماتے ہیں۔

“The closing of the door of *Ijtihad*, pure fiction suggested partly by the crystallization of legal thought in Islam, and partly by that intellectual laziness which, especially in the period of spiritual decay, turns great thinkers into idols. If some of the later doctors have upheld this fiction, modern Islam is not bound by this voluntary surrender of intellectual independence. Sarkashi writing in the tenth century of the Hijra rightly observes: If the upholders of this fiction mean that the previous writers had more facilities, while the later writers had more difficulties in their way, it is nonsense; for it does not require much understanding to see that *Ijtihad* for later doctors is easier than for the earlier doctors. Indeed the commentaries on the Quran and *Sunnah* have been compiled and multiplied to such an extent

that the Mujtahid of to-day has more material for interpretation than he needs". 35

”لہذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی اوقاف فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی قساہی کے باعث کہ روحانی نزول کی حالت میں لوگ اپنے کابر و مفکرین کو جن کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ مگر فقہائے متاخرین میں سے بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تب بھی عہدِ حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارہ نہیں کریں گے کہ اپنی آزادی ذہن کو خوراپنے مکتوں قربان کر دیں۔ دسویں صدی ہجری میں زرکشی نے اس موضوع پر قسم اٹھاتے ہوئے نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ ”اس افسانے کے حامی اگر یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پر ہے تو یہ بڑی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لیے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں مل رہی ہیں قرآن مجید، سنت رسولؐ میں تفاسیر و تشریح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترمجانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔“

علامہ اقبال کے ان افکار کا مطالعہ کرنے کے لیے یہ بنیادی بات پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ وہ تاریخ اسلام کے ایک ایسے موڑ پر ابھر کر سامنے آئے تھے جب اُمتِ مسلمہ بحیثیت مجموعی صدیوں کی غلامی، محکومی اور علمی و عملی جمود و انحطاط کے بعد پھر ایک آزاد قوم اور ملت بن کر ابھرنے والی تھی اور سامراجی دشمنی شاہی طاقتوں کے چنگل سے نکل کر ایک آزاد قوم کی طرح اپنے مستقبل کی تعمیر کی ذمہ داریاں سنبھالنے کا مشکل چیلنج اس کے سامنے تھا۔ لیکن صدیوں کی غلامی نے ان کی فکری و عملی صلاحیتوں کو مفلوج کر دیا تھا، البتہ اسلام بحیثیت ایک فلسفہ حیات

کے ان کا تنہا سرمایہ تھا جس کی انقلابی اور ترقی پسندانہ روح کو بروئے کار لا کر وہ اپنی تعمیر نو کر سکتے تھے لیکن اس کو خود مسلمانوں کی مذہبی قیادت نے صدیوں سے تقلید کی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا۔ جمودِ فکر و عمل کے اس زوال زدہ معاشرے کو ایک جرأت مند رہبر اور مفکر کی ضرورت تھی اور یہ رہبر و مفکر اقبال کی شکل میں ابھر کر سامنے آیا۔ اقبال یہ یقین رکھتے تھے کہ مسلمان کا خمیر سلام ہے۔ لیکن کس طرح کا اسلام؟ اس کا مرکز حیات ذاتِ الہی ہے۔ لیکن کیسی ذاتِ الہی اور اس کا اور انسان کا رشتہ کیا ہے؟ اس کا آئیڈیل ذاتِ رسالتِ ختمی مرتبت ہے۔ لیکن رموزِ ذاتِ ختمی مرتبت کیا ہیں؟ اس کا سرچشمہ ہدایت قرآن مجید ہے۔ لیکن پیغام قرآن کیا ہے؟ اس کا مسلک حیات دین و شریعت ہے۔ لیکن دین و شریعت کی رُوح کیا ہے اور وہ تاریخ کے مختلف موڑوں اور مختلف معاشروں میں کس طرح کارفرما ہوتی ہے؟۔

اقبال نے ان ہی سوالات کے جوابات تلاش کرنے کی کوشش ایک مربوط انداز میں اپنے خطبات مدرس میں کی ہے۔ یہ سوالات کوئی نئے نہیں ہیں بلکہ فکرِ اسلامی کی تاریخ میں بار بار اٹھتے رہے ہیں اور جوابات بھی دیے جاتے رہے ہیں۔ لیکن تاریخِ فکرِ انسانی سے واقفیت رکھنے والے جانتے ہیں کہ جو جوابات کسی زمانے میں تشفی بخش ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے زمانے میں رول دوں زندگی سے اپنا معنوی رعب کھو دیتے ہیں اور بے معنی نظر آنے لگتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی فلسفے یا الہیات کا ہر زمانے کی علمی سطح سے تعلق ہوتا ہے اور جب وہ سطح بدل جاتی ہے تو پھر ان کی غصہ کی قدر و قیمت بھی ختم ہو جاتی ہے اور اب ضرورت ہوتی ہے کہ پرانے مسائل کے لیے نئے زاویہ نظر کو اپنا جائے اور انھار کے لیے زبان و بیان کے نئے سانچے تلاش کیے جائیں۔ اقبال نے خطبات مدرس میں یہی کوشش کی ہے۔ لیکن درحقیقت ان جوابات کی اتنی اہمیت نہیں ہے جتنی ان سوالات کی ہے جو انھوں نے عائدانہ جرأت اور نکیانہ بصیرت کے ساتھ اٹھائے ہیں۔ فلسفیانہ فکر کی یہ خصوصیت ہے کہ سوالات کی اہمیت کا اختصار جو بات کے صوب یا مردم صوب پر نہیں ہوتا بلکہ خود سوالات کی نسبت پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام اقبال کے پیش کردہ جو بات سے ظہن ہو کر بحث جائے بلکہ ان سوالات کی اہمیت کے پیش نظر سوالات کو آگے بڑھائیں۔ فکرِ انسانی کی تاریخ

اسی طرح آگے بڑھتی ہے ورنہ وہ زندگی ادنیٰ ترخ سے پار بند نمودیتی ہے اور محمود
زوال کا شکار ہو جاتی ہے۔ اقبال نے یہی بات یکسٹ شعر میں یوں کہی تھی۔

آئینِ نو سے ڈرنا، طسّر زکھن پہ رونا
منزلِ یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

حواشی و حوالہ جات

- ۱۔ مختلف مسائل میں ص ۲۶۷، اور خصوصاً حضرت عمرؓ کے فتاوت کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
رسالہ در مذہب و دین، عظیم۔ رد ترجمہ جو یعنی امام حسن نوشہرکی، شاہ غفر، اور حیات اسلامیہ
لاہور، ۱۹۰۲ء۔
- ۲۔ عبد الباقی شہرستانی، اصل و نقل، تحقیق عبد العزیز محمد اویسی، قادیان، ۱۹۶۸ء۔ بعد اول صفحات ۳، ۴، ۵
۱۳۸۔ جنگ صفین، اخراج کی سرگرمیوں کے لیے دیکھیے طبری، تاریخ، بیٹس، تاریخ، اخراج
کے حواشی و حواشی، دہلی، ۱۹۶۸ء، نقل، تحقیق محمد بن فضل، قاہرہ، ۱۹۶۸ء، مقتات یر مفید معلومات فراہم
کی ہیں حسب ما جدید، اب میں اجراء اخراج، ۱۹۶۳ء - ۲۲۶۔ سر جو، ج بریکس کتابیات حوالہ جات
در مقابلہ کے لیے دیکھیے۔

G. Levi Della Via, art. 'Kharidites', Encyclopaedia of
Islam, (New edition) vol. IV.

یہاں پر یہ جاننا بھی مفید ہو گا کہ مسلمانوں کے عقائد اور عقائد مدرسہ اشعری پر بہت سی کتابوں
میں سے چار بہت مشہور ہیں جن کے نام معہ اسماء سفین تاریخی ترتیب سے حسب ذیل ہیں۔
(۱) ابراہیم الاشعری، متوفی ۳۲۳ھ، مقالات الاسلامیہ، (۲) عبد القادر بغدادی، متوفی ۴۲۹ھ

کتاب الشرق میں یسوع۔ ۳۱، ابن حزم، متوفی ۴۵۶، الفصل فی المس ولاھوا والنحل۔ ۴۴، عبد الکریم
 الشہرستانی متوفی ۵۴۸ کتاب المل والنحل۔ کتبہ محققین کا خبیث ہے کہ چونکہ ان میں
 شہرستانی کی تصنیف آخری ہے اور اس کے سامنے پہلے کے تمام نامذہبی تھے اور نہ صرف یہ کہ
 انھوں نے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ وضاحت سے معنویت و تم کی ہیں بلکہ زیادہ غیر جانبدار
 بھی ہیں اس لیے اس کی تصنیف ذاتی تئیں تصانیف سے بہتر ہے۔ ہم ہی زیادہ تر شہرستانی پر انحصار
 کریں گے۔ اس کے علاوہ سب امت سی قدیم کتبوں کے مخصوص طے بھی بہت نفع ہو سکتے ہیں جن سے نئی
 معنویت نکلا ہوا ہوتی ہیں جیسے خجائیک کی کتاب، متعارف، اھیرو، ذوق، ملا میہ، دہلی کتبوں میں بھی بہت
 مفید مواد ملتا ہے جسے مبدع کاظم، اصغری کی کتاب، غازی، حطوط کی الیاں، سبکتین بھی بہت
 قیمتی مآخذ ہیں۔

۲۔ شہرستانی، مآثر، ص ۱۵۔

۳۔ مآثر، ص ۱۵۔ یہ دیکھتے شہرستانی نو۔ بار، صفحات ۱۳۹ تا ۱۴۶ پر

W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early
 Islam, London 1948, pp. 40ff; A.J. Wensinck, The Muslim
 Creed, Frank Cass, W. Germany, 1965, pp. 36 ff.

۵۔ شہرستانی، مآثر، ص ۴۶۔

۶۔ مآثر، ص ۱۵۔ یہ دیکھتے شہرستانی نو۔ بار، صفحات ۱۳۹ تا ۱۴۶ پر

Fazlur Rahman, Islam, London, 1966, p. 86.

۷۔ مآثر، ص ۱۵۔ صفحات ۴۳ تا ۴۴۔ یہ قاری کا ذکر معتز کے ہمیں میں کیا ہے۔
 قدوسی، میزان المآثر، اشارہ، نیز دیکھیے۔

J. van Ess, Encyclopaedia of Islam, New ed. art.

'Kadarivya'; vol. iv. and CH. pollat, art. 'Chaylan b.

Muslim', vol. ii. Watt, op.cit. pp. 511.

8. De lacy O'Leary, How Greek Sciences passed to the ۸

Arabs, London, 4th ed. 1964, pp.71f. and *passim*:

Control Group, Basic Medicine, First and Second

Press 1974 pp.9ff.

Id., p. 2. ⁴Id., *History of the Arabs*, 2d ed. 1767, pp. 5, 117.

and \$5761 f.

۹۔ نہرستانی، مثل، حیدرآباد، صفحات ۴۳ و ۴۴۔

Wall, *op.cit.*, 67ff. Fazlur Rahman, *op.cit.*, 87ff.

Wensinck, *op.cit.*, 58ff. Nyberg, *Encyclopaedia of Islam*

1st.ed. art. 'Mu'tazila', provides a comprehensive biblio-

graph.

۱۰۔ سارا دے دے دیکھئے کہ جسکی رعایت و مصلحت اسلام میں نہ ہو ریٹرن سنبھالو ۹۲۹

نسخه شماره ۲۴۲ : تاریخ درج در فهرست اسناد: ۱۳۸۹/۰۵/۰۱

جلد اول، صفحات ۹۲ تا ۱۰۸ نیز دیکھیے۔

Watt *Free Will and Predestination*, pp. 135ff. and

Encyclopaedia of Islam, art. 'Al-Ash'ari', vol.1.

۱۔ ہم مہراں کے ہنگامہ داروں کے غریبانت پر کسی ایک تاعد کا حورہ ناکالی ہوگا۔ مختلف درجہ مشتمل

استقامت سے رہنے والے

Encyclopaedia of Islam, New ed. art. 'Gharat

۲. کتب و تصانیف: «تجلیات» در ۳ جلد، «مجموعه مقالات» در ۱ جلد، «سفر به آذربایجان» در ۹۸۲ صفحه، «مختصر» در ۲۸

۲۰. مبینہ نفع حاصل شدہ کے لئے جی. ایس. ایم. آر. ۶۹ کے تحت کیا ضروری شرائط ہیں۔

و باب الرابع من دراسته: الخارجه، صفوات ۱۳۸ آ ۲۴۹. ذکر تخریجهاست، بحواله الاستیعاب^{۸۸} و ما بعد

٢. **وَأَكْثَرُ حُبِّ اللَّهِ لِمَنْ حُبَّ بِالْإِسْخَافِ ٢٢ .**

[illegible]

- ۱۶۔ ابن عبد البر، الانسجام، قاہرہ ۱۳۵۰، صفحہ ۱۴۳، مختصاتی، محولہ۔
- ۱۷۔ بہ حوالہ ڈاکٹر حمید اللہ، محولہ بالا، صفحہ ۱۳۷۔
18. See D.S. Margoliouth, art. 'Wah'abiyya', in *Encyclopedia of Islam*, 1st ed. F. Rahman, Islam, p.19711.
19. Margoliouth, op. cit.
20. M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, London, 1967, p. 102. F. Rahman, *Islam*, p.202.
- ۲۱۔ مکتوبات امام ربانی، نو مکتوبر پرستیں، پتھر ۶ ت - ۷، جلد اول، خط نمبر ۴۳۔
- ۲۳۔ شیخ محمد کلام، رد و کفر، دارۃ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۸۶ء صفحہ ۵۳۱-۵۳۲۔
- ۲۴۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ، رد ترجمہ مولانا عبدالرحیم لاہور ۱۹۸۳ء جلد اول، صفحہ ۲۶-۲۸۔
- ۲۵۔ شاہ ولی اللہ، محولہ بالا، صفحہ ۵۹۔
- ۲۶۔ شاہ ولی اللہ، محولہ بالا، صفحہ ۵۶۸۔
- ۲۷۔ ڈاکٹر حور علی، تاریخ، العرب قبل الاسلام، قاہرہ ۱۹۶۱ء جلد پنجم، صفحہ ۲۷۳۔
- ۲۸۔ شاہ ولی اللہ، تفسیرات النبی، دہلی ۱۳۱۲ء، جلد دوم، صفحہ ۲۴۵۔
- ۲۹۔ المصنف فی شرح الموطا، دہلی، ۱۳۱۰ء، جلد اول، صفحہ ۱۱۔
- ۳۰۔ تفسیرات، جلد اول صفحہ ۲۱۱-۲۱۲۔
- ۳۱۔ الانصاف، دہلی، ۱۳۲۶ء، صفحہ ۲۶۔
- ۳۲۔ مولانا عبدالحی بھڑ، علوم، شرح مسند النبوت، بہ حوالہ معید محمد اکبر تباری، حضرت شاہ ولی اللہ کا سرمد اجتماع، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، جز بعبر تاریخ، صفحہ ۲۸۴۔
33. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p.168.
- ۳۴۔ سید نذیر ہاشمی، تشکیل جدید، آیت سلامت اسلامیہ لاہور ۱۹۸۳ء صفحہ ۲۵۹-۲۶۰۔
35. Reconstruction, 178.
- ۳۶۔ نذیر نیازی، محولہ بالا، ۲۷۴۔

اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کا تصور

مجھے اس سیمینار میں حضرت علامہ اقبال کے خطباتِ مدراس بعنوان 'The Reconstruction of Religious Thought in Islam' جس کا ترجمہ 'فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید' کیا گیا ہے پر کلیدی خطبہ پیش کرنے کی دعوت دی گئی ہے جس کے لیے میں پاکستان اسٹڈی سینٹر کے ڈائریکٹر ڈاکٹر حسین محمد جعفری صاحب کا شکر گزار ہوں۔ اس کتاب کی روشنی میں میں نے اپنے لیے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے وہ اقبال و عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کا تصور ہے۔ لیکن قبل اس کے کہ میں اس موضوع پر گفتگو کروں اس خطبات یا کتاب پر ذرا تفصیل سے روشنی ڈالنا بہت ضروری سمجھتا ہوں۔ میں نے خطبہ افتتاحیہ میں سب کے سامنے ڈاکٹر جعفری صاحب نے بڑے واضح طور پر اس میں منظر کو بیان کیا ہے جس میں حضرت علامہ نے یہ خطبات کیے اور بعد میں یہ خطبے دیے گئے۔ آپ کو شاید یہ بھی معلوم ہو کہ حضرت علامہ کی یہ وہ کتاب ہے جو کہ سب سے زیادہ غیر معروف ہے جس پر توجہ یہ مستحق تھی وہ اس کو سب تک نہیں دی گئی۔ اس کی کچھ تہذیبیات ہیں۔ سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ یہ خطبات دراصل ان مسلمانوں کے لیے تحریر کیے گئے تھے جو نئی نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علامہ کو اس بات کا احساس تھا کہ جدید تہذیب کا یونٹریٹ اقدار ہے اس سے مسلمانوں کی نئی نسلیں عیسویہ نہیں رہ سکتیں۔ ہندو مت میں خیر کو اپنے سامنے رکھتے ہوئے ضروری تھا کہ مسلمان مسلمان بھی رہیں اور جدید بھی ہوں۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ اس کتاب سے علمِ دیہت نارضمان تھے بلکہ اس کا ردِ ترجمہ کرنے میں بھی گرفتار ہوں تو اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ اگر اس کا ردِ ترجمہ ہوا تو ممکن ہے علامہ اقبال پر علمِ اعترض کریں

جیسے کہ یہ کبیر کی طرح کا کوئی دین، نہ یا کوئی بنیاد، سب یا مذہب کی کوئی نئی تاویل پیش کرنے کی کوشش ہو۔ چنانچہ اس پر اعتراضات ہوئے بھی۔ مثلاً علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے کہا کہ اس کتاب کو شائع نہ کیا جاتا تو بہتر تھا اور میں آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب کا ایک فیضانِ پُختا ہوں اس میں وہ فرماتے ہیں :

”میں اقبالیوں کو کوئی معصوم و مقدس، مستی اور کوئی دینی پیشوا اور امام مجتہد نہیں سمجھتا اور نہ ہی ان کے کلام سے استناد و رسم سرائی میں حد افراط کو پہنچا ہوا ہوں بیساکہ ان کے غالی معتقدین کا شیوہ ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ حکیم سنائی، عطار اور عارف رومی آدابِ شریعت کے پاس و بحفاظت ظاہر و باطن کی یک رنگی اور دعوت و عمل کی ہم آہنگی میں ان سے بہت آگے ہیں۔ اقبالیوں کے اس اسلامی عقیدہ و فلسفہ کی ایسی تعبیریں بھی ملتی ہیں جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ میں بعض پُر جو ش نوجوانوں کی طرح اس کا بھی قائل نہیں کہ اسلام کو ان سے بہتر کسی نے سمجھا ہی نہیں اور اس کے علوم و حقائق تک ان کے سوا کوئی پہنچا ہی نہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اپنے مقتدر معاصرین سے برابر استفادہ ہی کرتے رہے۔ ان کی نادر شخصیات میں بعض ایسے کمزور پہلو بھی ہیں جو ان کے علم و فن اور پیغام کی عظمت سے میل نہیں کھاتے اور جنہیں قدر کرنے کا موقع انھیں نہیں ملا۔ ان کے مدراس کے خطبات میں بہت سے ایسے خیالات و افکار بھی ہیں جن کی تعبیر و توجیہ اور اہل سنت کے اجتماعی عقائد سے مطابقت مشکل ہی سے کی جاسکتی ہے۔۔۔ یہ لیکچر شائع نہ ہوئے ہوتے تو اچھا تھا۔“

تو اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ ہمارے یہاں برصغیر کے علماء قیامت پسندی کے سبب زندگی میں ہونے والے خیر کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے لہذا انھوں نے سمجھا کہ یہ خطبات مدراس آئندہ اسلام کے لیے بہت بڑا خطرہ ہیں۔ ان خطبات میں اقبالیوں نے

جس معاشرہ کا تصور پیش کیا تھا وہ اگر وجود میں آجاتا تو اسلام کی وہ شکل یا کم از کم معاملات کی حد تک اس کی جس شکل سے ہم مانوس ہیں وہ شکل باقی نہ رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے اس کتاب پر شدید اعتراضات کیے ہیں۔ ابھی چند ماہ ہوئے سعودی عرب کے شہر ریاض میں اس طرح کا ایک سیمینار ہوا تھا جس میں کہا گیا کہ اس کتاب میں کفریات کے سوا کچھ نہیں۔ مسلمانوں کو اسے نہ پڑھنا چاہیے۔

لیکن درحقیقت یہ نہایت اہم کتاب ہے۔ دنیائے اسلام کے بعض مدبرانِ اہل علم حضرت جن سے مجھے کبھی ترکی ہیں، دردمشق یا قاہرہ میں ملنے کا اتفاق ہوتا رہا ہے، وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ کتاب اس قدر اہم ہے کہ گزشتہ تین سو سال میں ایسی کتاب نہیں لکھی گئی اور اس کی اہمیت روز بروز دنیائے اسلام میں بڑھتی جا رہی ہے۔

ایک اور بات جس پر میں بالخصوص ڈاکٹر جعفری صاحب کو مبارکباد پیش کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ پاکستان میں پہلی مرتبہ اقبال کی اس تصنیف پر ایک سیمینار کا انعقاد کیا گیا ہے۔ میں یہ عرض کرنا چاہ رہا تھا کہ The reconstruction of Religious Thought

in Islam کا یہاں آپ نے ترجمہ کیا ہے: ”فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید“ یہ ترجمہ درست ہے (reconstruction) سے مراد ایک طرح سے اصلاح (reformation) ہی ہے یعنی اس کو آپ تشکیل جدید کہیں یا اصلاح کہیں۔ لیکن یہ اصلاح اسلام نہیں ہے، اصلاح دین نہیں ہے جیسے کہ مارٹن لوتھر کی تحریک تھی۔ مارٹن لوتھر کی تحریک کو reformation کہا جاتا ہے۔ reformation سے ان کی مراد یہ تھی کہ انہوں نے عیسائیت کی ایک ایسی تاویل پیش کی جو ایک نیا مکتب فکر بن گئی یا نیا مذہب بن گیا۔ یہاں مقصد اصلاح دین نہیں بلکہ اصلاح فکر دینی ہے یا اصلاح فکرِ اسلامی ہے یا پھر اس کو آپ ”فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید“ کہہ لیں۔ تو اب سوال یہ ہے کہ اصلاح کی ضرورت کب پیش آتی ہے، تشکیل نو کی ضرورت کب ہوتی ہے۔ جبکہ انحطاط کا دور ہو تو احیاء کو وجود میں لانا ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر انحطاط اور تنزل کا دور قائم رہے تو قومیں اور ملتیں صفحہ ہستی سے مٹ جاتی ہیں۔ لہذا یہ مسلمانوں کی فکری و تمدنی اصلاح کا دور ہے اور اس

دور میں یہ کتاب تحریر کی گئی، کیونکہ حضرت علامہ کا تعلق برصغیر کی تاریخ کے اُس عہد سے ہے جبکہ صدرِ کامل ان کی ولادت سے پیشتر شروع ہو چکا تھا۔ شاہ ولی اللہ کے بعد سید احمد شہید سرسید احمد خان اور مورخ ساجد علی۔ یہ برصغیر کی بعض ایسی معروف شخصیات تھیں جو حضرت علامہ نے سینہ بہ سینہ جتھیں۔ یہ وہ حضرات تھے جنہوں نے، صدرِ فکر کے ضمن میں کام کیا تھا اور یہ سب اقبال کے پیشرو تھے۔ ان حضرات میں جمال الدین افغانی بھی شامل تھے۔ جس وقت افغانی نے ۱۸۴۶ء میں حیدرآباد دکن میں پناہ لی اس وقت حضرت علامہ کی عمر بارہ برس تھی۔ اس سے سب اندازہ کر سکتے ہیں کہ اقبال کا عمل اقبال کی ولادت سے پیشتر شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ پیشروؤں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے اقبال نے یہ جاننے کی کوشش کی اور مسلمانوں کے سامنے یہ بیان کرنے کی کوشش کی اور بڑی جرأت کے ساتھ کوشش کی کہ مسلم معاشرہ میں تفرق کا سبب کیا ہے۔ یہ بڑی دلچسپ چیز ہے۔ اس کے متعلق علامہ اقبال نے اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ یا امام غزالی کے بعد ایک ہزار سال میں پہلی مرتبہ یہ واضح کیا کہ تین منفی طاقتیں ہیں جن کے خلاف جہاد کی ضرورت ہے اور ان تینوں طاقتوں کے خلاف جہاد کے ذریعے ہی نیا مسلم معاشرہ وجود میں لایا جاسکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تین منفی قوتیں ہیں: مطلق، حنان، ملوکیت، مراثیت اور تقویٰ۔ اسی لیے وہ مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :-

اے کشتہ سطلانی و ملالی و پیری

یہ تین شکست و ریخت کی قوتیں (disintegrating forces) ہیں جن

کی وجہ سے ہمارا تنزل بحیثیت ایک معاشرے کے ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قبائل تنزل

کے عوامل کے طور پر ان تین چیزوں کا نام لیتے ہیں۔ یہاں میں ان کا ایک اقتباس پیش کر رہا

ہوں۔ یہ ان کے ایک مقالہ میں سے ہے۔ (Islam and Ahmadism) اس

میں وہ سرسید احمد خان، شیخ محمد عبدہ اور بخلول پاشا کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

It may, however, be asked what... exactly was

the objective of these great Muslims. answer is

that they found the world of Islam ruled by three main forces and they concentrated their whole energy on creating a revolt against these forces:

1. **Mullaism:**...during the course of centuries...they became extremely conservative and would not allow any freedom of Ijtihad...thus the first objective of the nineteenth century Muslim reformers was a fresh orientation of the faith and a freedom to reinterpret the law in the light of advancing experience.
2. **Mysticism:** Mysticism had fallen down to a mere means of exploiting the ignorance and credulity of the people...the nineteenth century reformers rose in revolt against this mysticism and called Muslims to the broad daylight of the modern world...Their mission was to open the eye of the Muslim to the spirit of Islam which aimed at the conquest of matter and not flight from it.
3. **Muslim Kings:** The gaze of Muslim Kings was solely fixed on their own dynastic interests and so long as these were protected, they did not hesitate to sell their countries to the highest bidder.

To prepare the masses of Muslims for a revol
against such a state of things in the world of
Islam was the special mission of the "Islamic

Alqami". ۷۲

تو سب ہی بہ ہوا گیا کہ ملت مازمہ کے سامنے جو مسائل تھے وہ کیا تھے۔ یعنی سطلانی
مدنی اور پیری کی۔ جس کا مقصد یہ تھا کہ ان تینوں کی اصلاح کی جائے مثلاً وہ دنیاویات کے
علوم میں صدات کے خواہش مند تھے۔ در اس ضمن میں ان کی خواہش تھی کہ نیا علم الکلام وجود
پا لیا جائے۔ کیونکہ اب جو دور ہے اس میں انسان کا تجربہ بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ یا انھوں
سائنس نے جو ترقی کی ہے اس کی روشنی میں ایک نئے علم الکلام کی ضرورت ہے اور
اس نئے علم الکلام کے بغیر آپ سنی نسل کے مسلمان کا ایمان مستحکم نہیں کر سکتے۔ اسی طرح ان
کی خواہش تھی کہ شوق میں بھی ایک انقلاب آئے۔ چنانچہ جب انھوں نے اپنے ان خطبات
کی طباعت کے لیے حارف لکھا تو وہ اپنے اس انقلابی تصور کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔
تیسری بات یہ ہے کہ مطلق العنان حکمرانی کو ختم کر کے جمہوریت کی طرف آیا جائے۔ یہاں ان
کا مقصد اسلام کی اصل روح کی پاکیزگی کی طرف لوٹنا ہے۔

اس پس منظر میں سب میں آپ کے سامنے ان کی فکر کے س پہلو کی طرف آنا ہو جس
کو خودی کہتے ہیں۔ خواہ وہ خدا کی خودی ہو یا اجتماعی خودی۔ مقصد اقبال کا یہ تھا کہ انفرادی
اجتماعی خودی کی نشوونما کے ذریعے ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لایا جائے۔ وہ نیا مسلم
معاشرہ کس طرح وجود میں لانا چاہتے تھے۔ اس کے لیے ان کے تین بنیادی تصورات ہیں جو ہیں
علامہ پر تحقیق کے بعد بڑے عہد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں۔ ایک تو یہ ہے کہ اس مسلم معاشرہ
کی قومیت کا مسئلہ یعنی رنگ، نسل، زبان یا علاقے کے اشتراک کے بجائے اشتراکِ ایمان پر
قائم ہو۔ یہ مسلم معاشرہ اسی طرح وجود میں لایا جاسکتا ہے کہ اس کی قومیت کا تعین
کیا جائے، اور وہ قومیت ہے اشتراکِ ایمانی، نہ کہ اشتراکِ وطنی، ان کا دوسرا تصور جو بہت
بنیادی ہے، وہ یہ ہے کہ اسلام کا تصور شوکت کے بغیر ممکن نہیں۔ شوکت سے مراد ہے

حالت یعنی وہ کسی بھی صورت میں مسلمان کو مغلوب نہیں دیکھ سکتے بلکہ ناب و دیکھنا چاہتے
 تھے اُن کے نزدیک کسی بھی جگہ اُمتِ مسلمہ کی مغلوبیت کی صورت اُن کو قبول نہیں آتی
 آپ اسلام کا جو تصور قبال کے یہاں پاتے ہیں تو اسے شوکت سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا
 کہ اُن کے یہاں اسلام کا تصور ہے ہی شوکت کے ساتھ تبصرہ ہمہ نکتہ، قبال کے یہاں یہ
 ہے کہ شوکت اگر منہمک نظر ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا منظر تلاش کیا جائے
 اور یہ منظر ریاست ہے خطبہ الہ آباد سے پیشتر اُن کی جو تحریریں درخشیات ہیں ان سے یہ
 حقیقت آپ پر روز روشن کی طرح عیاں ہو جائے گی کہ اُن کے ذہن میں تین باتیں تھیں...
 مسلم قومیت، اسلام کا تصور شوکت کے بغیر ممکن نہیں، اور مسلم ریاست کی ضرورت جس کو وہ
 اسلام کا علاقائی تشخص (Linguistic and Cultural Identity) کہتے

ہیں ریاست پر وہ اس لیے بھی زور دیتے ہیں کہ آپ بغیر ریاست کے شوکت کا تصور نہیں
 کر سکتے۔ آپ بحیثیت ایک، قلیت کے شوکت کے حامل ہیں ہو سکتے، اس کے لیے ریاست
 کا ہونا ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنا وطن جھوٹا ورمہینہ
 میں ایک ریاست کا نفاذ کیا کیونکہ شوکت کے بغیر سرزمین کا تصور ممکن نہیں ہے۔

اب آپ اس سوال سے ایک بحث یہ منور کیجیے حضرت علامہ کا جب مورخ حسین
 احمد دہلوی کے سائنہ مناظرہ ہوتا تھا، اس بحث کا بنیادی نکتہ جی تھا۔ مورخ حسین احمد دہلوی کا
 نقطہ نظر تھا جو کہ ایک ہندوستانی نیشنلسٹ مسلمان کا تصور تھا، اس کے برعکس قبال کا
 نقطہ نظر مسلم نیشنلسٹ کا تھا، یعنی مورخ فرماتے تھے کہ ہم بحیثیت قوم تو ہند کی ہیں یعنی
 ہند کی مسلمان بحیثیت قوم تو ہند کی ہیں لیکن بحیثیت ملت مسلمان ہیں۔ جبکہ قبال کا خیال
 یہ تھا کہ مسلمانوں کے لیے قوم اور ملت ایک چیز ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں یہی بنیادی فرق
 ہے دونوں میں۔ اب آپ یہ دیکھیں کہ یہ بڑی عجیب و غریب بات ہے کہ اگر یہ ہندوستان
 کے سارے علماء نہیں لیکن بیشتر علماء جنہوں نے پاکستان کی تحریک کی بھی مخالفت کی وہ
 قبال کے ان خطبات پر بھی اعتراضات کیے، وہ ہندوستان کے سیکولر نظام میں مسلمانوں
 کو ہند کی قومیت کا حق سمجھنے پر تیار تھے لیکن پاکستان کی صورت میں قبال کا جو تصور

تھے مسلمان معاشرے کا یا تشکیں نو کا اس کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں تھے۔ یعنی یہ کہہ لیجیے
 کہ وہ سلام کے روایتی تصور کو چھوڑنے کو تیار نہیں تھے۔ لیکن، ٹڈین سیکورازم ان کو قہراً
 قبول تھا۔ وہ سلامتی سلام کے خواہش مند تھے۔ میں نے ہمیشہ اس ضمن میں تین اصطلاحیں
 استعمال کی ہیں۔ جس کو اقباء مذہبیت کہتے ہیں۔ اس کو میں روایتی نقطہ نگاہ کہتا ہوں۔ جس کو
 اقباء سیرکی کہتے ہیں۔ اس کو میں عوامی سلام کہتا ہوں اور وہ لوگ جو پاکستان کو معرض وجود
 میں لائے ان کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ وہ اصل حقیقت اسلام کے قابل تھے، اس طرح میرے
 ذہن میں یہ تین اصطلاحیں ہیں۔ ہمارے یہاں جو معاشرتی کشمکش (social struggle)
 جاری ہے۔ وہ ان ہی تین طبقوں کے درمیان ہے۔ ایک تو عوامی سلام کا طبقہ
 ہے۔ دوسرا، سلامتی سلام کا طبقہ ہے۔ درتیسرا، روایتی سلام کا طبقہ ہے۔ یہ کشمکش بڑے
 عرصے سے جاری ہے۔ کیونکہ ہمارے ناخواندہ عوام قمر بن مجید کو پڑھ سکتے ہیں نہ سمجھ سکتے ہیں۔
 پتا نہیں انجین یوری نماز پڑھتی ہے یا نہیں۔ یہی عوامی سلام ہے کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارا
 جو پیر (زندہ یا مردہ) ہے وہی ہماری شفاعت کر سکتا ہے۔ جہالت کی وجہ سے یہ تصور ان
 میں بہت پختہ ہو چکا ہے۔ دوسرا ہے کہ ایک زمانے میں جب تعلیم عام ہو جائے تو یہ
 عوامی شکل جو سلام کی ہے وہ نہ رہے لیکن جب تک تعلیم عام نہ ہوگی یہی صورت رہے
 گی۔ سیاست دان بھی اسی کے ذریعے عوام کا استحصال کر سکتا ہے۔ اسی بالادستی یا فوقیت
 (privilege) کو روایتی سلام کے علمبردار بھی استعمال کرتے ہیں اور اس سے فائدہ
 اٹھاتے ہیں، لیکن اگر کوئی طبقہ پڑھے لکھوں کا رہ جائے تو وہ وہی ہے جس کا تعلق اصلاحات
 سے ہے اور جس کا نقطہ نگاہ صدیقی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ وہ آٹے میں نمک کے برابر
 ہندو اصلاحی طبقہ جو ہے اس کی نشوونما کے لیے ابھی بڑا وقت درکار ہے۔ میں بھی آپ کے
 سامنے بیان کروں گا کہ حضرت عہدہ کے ہاں مسلم معاشرے کا جو تصور ہے اس کے عناصر
 ترکیبی کیا ہیں۔ تو آپ دیکھیں گے کہ ہم ابھی اس اصلاحی اسلام سے کتنے دور ہیں۔ آپ نے
 پاکستان میں کرنا ہے لیکن سے جدید اسلامی ریاست بنانے کے لیے شاید ابھی کچھ زیادہ
 وقت لگے گا۔

ہیں آپ کے سامنے بیان کر رہا تھا کہ مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ عایدہ کا مناظرہ ہوا تو علماء کا نقطہ نظر سامنے آیا۔ پھر اقبال کے بارے میں میں نے آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب کا نقطہ نظر بھی ایک آئینہ کس کے ذریعے پیش کیا۔ اب میں آپ کے سامنے ایک اور دلچسپ آئینہ پیش کر رہا ہوں۔ یہ مولانا نجم الدین نے اصلاحی صاحب کا ہے جو مولانا حسین احمد مدنی کے معتقدین میں سے ہیں۔ آپ اقبال کے متعلق فرماتے ہیں:

”ہم ڈکٹر قبال مرحوم کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں کیونکہ ہم نے اُن کے کلام کو بغور پڑھا ہے۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ مرحوم کے جہاں سینکڑوں اور ہزاروں اشعار مفید ہیں وہاں ان کے کتنے اشعار ایسے ہیں جن میں کھلے بندہ دل اسلام اور سلامی فلسفے پر اُن کی زد پڑتی ہے۔“

پھر آگے جا کر کہتے ہیں:

”پاکستان میں قانون سازی کا اصول فکر اقبال کی روشنی میں تو ہو سکتا ہے کیونکہ پاکستان جس اسلام کے نام پر بنا ہے وہ اقبال مرحوم ہی کے فلسفے کا دوسرا نام ہے۔“

اس سے آپ ندانہ کر سکتے ہیں کہ یہاں علماء کے ایک طبقے کا ہمیشہ سے یہ خیال تھا کہ پاکستان ایک مخصوص اسلام کے نام پر بنا ہے جو اقبال ہی کے فلسفے کا دوسرا نام ہے۔

اب سچائیہ بحث کے س پہلو کی جانب کہ اقبال کے سامنے کس قسم کا بیمار مسلمہ معاشرہ تھا کیونکہ فکر اقبال کی تحریک جو ۱۹۰۵ء سے چل رہی ہے۔ میں آپ کی توجہ مبذول کرنا چاہتا ہوں کہ اس پہلے مضمون کی طرف جس کا نام ہے ”قومی زندگی“ یہ

منہوں سب سے پہلے کہا گیا، درخزن میں شائع ہوا۔ اس کا اقتباس آپ کے سامنے پیش کرنے سے پہلے یہ پھر یاد دلا دوں کہ میں نے ذکر کیا تھا کہ اقباس تغیر سے بہت متاثر تھے اور میں ان کے اقتباس سے یہ نتیجہ نکالوں گا کہ یہ بہت نگہ تغیر بقول ان کے زمانہ حال کو زمانہ ماضی سے متمیز کرتا ہے۔ دنیا کی دیگر قوم کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے مسلمانوں پر ملاہ یوں تبصرہ کرتے ہیں، اور آپ جیسے یہ بتائیے کہ کیا آج اس میں کوئی فرق آیا ہے؟ فرمائیے:

”مجھے فسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ گرس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا

جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بد قسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور فلاکس کی تیز طور سے مجروح ہو کر ایک بے معنی

توکل کا غنائیکے کٹری ہے، اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزہوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا ورثہ سمجھ کر باقی تمام نوع انسان کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے بڑبڑکے فرقہ آرائیوں سے خیر، محمد کی جمعیت کو کچھ ایسی بڑی طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔۔۔۔۔ موبوی صاحبان کی یہ

حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیات میں باہت
 ، سن و منسوخ پر بحث کے لیے یا بھی نامہ و پیام ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ بحث چھڑ
 ہائے اور باہم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں داں ہڈی ہے کہ خدا کا

پناہ۔ پناہ علم و فضل جو علمائے کرام کا فخر ہے، نام کو بھی نہیں ہاں۔۔۔
 مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دست خاص سے اس میں روز
 بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔۔۔۔۔ امر کی عشرت پسندی کی داستان سب

سے نراں ہے۔ خیر سے چار لڑکیاں دو دوڑ کے تو پہلے سے ہیں، بھی میاں
 قبیلہ کی بیوی کی تدش میں ہیں، وہ پہلی دو بیویوں سے پوشیدہ کہیں کہیں پیغام
 بھیجتے رہتے ہیں۔ کہیں گھر کی پہلے در سے نہ صحت ہوئی تو باز کسی کسی

فروش نازنین سے بھی گھٹری بھر کے لیے سنبھل لڑا آئے ... سوام کی تو کچھ نہ پوچھیے، کوئی اپنی عمر بھر کا اندوختہ بچے کے خستہ پر بڑا رہا ہے، کوئی استاد کے خوف سے اپنے ناز پر درود لڑ کے کو پڑھنا لکھنا چھوڑ دیا ہے۔ کوئی دن بھر کی کمائی سے کم کوٹتا ہے، اور کل کا اللہ مالک ہے، کہہ کر اپنے دل کو تسکین دیتا ہے۔ کہیں ایک معمولی بات پر مقدمہ بازیوں ہو رہی ہیں۔ کہیں جراثیم کے جھگڑوں سے جانوروں کو ہلا رہی ہیں ... تمہارے کی یہ صورت کہ لڑکیاں نا تعلیم یافتہ، نوجوان جاہل، روزگار ان کو نہیں ملتا، صنعت سے گھبراتے ہیں، حرفت کو یہ عار سمجھتے ہیں۔ مقدمات نکاح کی تعداد ان میں روز بروز بڑھ رہی ہے۔ جرم کی نذر روز افزوں ہے یہ بڑا نازک وقت ہے اور سوائے اس کے کہ تمام قوم متفقہ طور پر اپنے دل و دماغ کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کرے کوئی صورت نظر نہیں آتی، دنیا میں کوئی بڑا کام سعی و پیلے کے بغیر نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ خدا تعالیٰ بھی کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے گا۔

یہ ایک بڑا اہم اقتباس تھا جو میں : پ کے سامنے پڑھ کر سنایا اور اس سے آپ محسوس کریں گے کہ سائنس ہی سے حضرت علامہ کا جو اندازہ ملتا ہے وہ کس پنج پر پڑھتا ہے۔ وہ محسوس کر رہے تھے کہ اصلاح تمدن کی ضرورت ہے اور اصلاح تمدن تب ہی ہو سکتی تھی کہ فقہ اسلام میں اصلاح کی جائے۔ چنانچہ اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے حضرت علامہ اپنے مختلف مضامین میں بار بار ان ہی موضوعات پر لکھتے رہے ہیں اور زندگی کے مختلف ادوار بالخصوص اس وقت میں جو اقتباسات پیش کر رہے ہیں وہ سائنس سے لے کر ۱۹۲۱ء تک کے ہیں۔ ان سے آپ کو اندازہ ہو گا کہ وہ ان موضوعات پر کی کچھ کہہ گئے ہیں سب سے پہلے یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔ لیکن پہلے نجلہ "مترصدہ کے طور پر عرض کر دوں کہ حضرت علامہ کا ایک اور بہت اہم پہلو یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ احیائے اسلام

محض مذہب کے احیاء سے ممکن نہیں۔ اس کے ساتھ تمدن کا احیاء بھی ضروری ہے اور یہی
ابھی آپ کے سامنے واضح کر دیا گیا کہ اقبال کے ہاں تمدن کے کیا معنی ہیں۔ پہلے اقتباس
پیش کرتا ہوں۔

”مسلمانوں میں اصلاحِ تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے
کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہبِ اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور
ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصوبِ مذہب سے جدا ہو سکتا ہو،
میرے یہ منصب نہیں کہ میں اس اہم مسئلے پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں تاہم
میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالاتِ زندگی میں ایک عظیم الشان
انقلاب آجائے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہاء
کے استدلالاتِ جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے،
ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلماتِ مذہب میں کوئی
اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر
حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف و احادیث کے وسیع
اصول کی بناء پر جو استدلال فقہانوں نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں، ان میں سے اکثر
ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب و قابلِ عمل تھے، مگر
حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر
غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے
ایک نئے علمِ کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر
کے لیے ایک بہت بڑے فقہاء کی ضرورت ہے جس کے قولے عقلیہ و متینہ
کا ہیما نہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بناء پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف
ایک جدیدیر نہ میں متنب و مستحکم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو
ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر
حاوی ہو۔ یہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اس تک کوئی ایسا

عالی و مرغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس بات کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔

میں نے شروع میں اشارتاً عرض کیا تھا کہ حضرت علامہ اصلاحِ تمدن کے متعلق جو وقتاً فوقتاً محسوس کرتے رہے ہیں اس کا تعلق تین شعبوں سے ہے جن کا اُنہوں نے ذکر کیا ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ یہ ان کے نزدیک تمدن کی اہم ترین ضروریات ہیں جن کے بغیر تیارِ مسلم معاشرہ وجود میں نہیں لایا جاسکتا۔ اس سلسلے میں میں چاہتا ہوں کہ آپ کے سامنے کچھ اور اقتباسات بھی پیش کروں۔ بالخصوص یہاں جو طالبِ علم موجود ہیں وہ ان ٹکڑوں پر جو ہیں آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں، اپنی ریسرچ کے ذریعے، ان کو ان کے مآخذ سے منسلک کر کے دیکھ سکتے ہیں۔

یہ سلسلہ ۱۹۰۳ء کا ان کا مضمون تھا جس میں سے میں نے یہ دو اقتباسات آپ کے سامنے پڑھے ہیں۔ اب میں آتا ہوں ان کے ایک اور مضمون کی طرف جس کا ٹائٹل ہے۔

'Islam As a Moral and Political Ideal'

یہ سلسلہ ۱۹۰۹ء میں لکھا گیا اور دیکھیے اس میں کیا فرماتے ہیں۔ غور کیجئے کہ ان کی نگاہ اور ان کا ذہن بتدریج کس طرف جارہا ہے۔ ابھی تو مدرس لیکچرز سے ہم بہت دور ہیں۔ وہ تو ۱۹۲۸ء میں تحریر کیے گئے لیکن یہ اس کا پس منظر ہے جس کی طرف میں آپ کو لے جا رہا ہوں، فرماتے ہیں۔

The Caliph of Islam is not an infallible being:

like other Muslims he is subject to the same laws,

he is elected by the people and is deposed by them

if he goes contrary to the law...Democracy then,

is the most important aspect of Islam regarded as

a political ideal. It must, however, be confessed that the Muslims, with their ideal of individual freedom, could do nothing for the political improvement of Asia. Their democracy lasted only 30 years and disappeared with their political expansion."

اس کے بعد فرماتے ہیں۔

"To return now to the political constitution of the Muslim society. Just as there are two basic propositions underlying Muslim ethics, so there are two basic propositions underlying Muslim political constitution:-

- 1) The law of God is absolutely supreme. Authority, except as an interpreter of the law, has no place in the social structure of Islam. Islam has a hatred of personal authority. We regard it as inimical to the unfoldment of human individuality. ع

پھر تھوڑا آگے جا کر اس مضمون میں ایران کی شیعہ ریاست کا ذکر کرتے ہوئے اس تغیر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو خود ایران میں اس وقت ظہور پذیر ہو رہی تھی۔ یہاں وہ شیعوں کے امام معصوم کی ولایت کے تصور کا مقابلہ اہل سنت کے تصور ریاست سے کرتے ہیں

"People grow out of it as recent events have revealed in Persia, which is a Shia country, yet demands a fundamental structural change in her

government by the introduction of the principle of election".

یہاں اُس وقت کا ذکر کر رہے ہیں کہ جب ۱۹۰۵ء میں ایران میں شاہ کے خلاف نقشب آجاتا۔ علامہ اقبال اس شاہی دور کو دورِ استبدادِ صغیر کہتے ہیں۔ محمد رضا جو بعد میں رضا شاہ ہوئے اس انقلاب کے بانی تھے، شروع میں وہ ترکی کے انداز میں ایران کے صدر بننا چاہتے تھے۔ اور ایران کو ایک جدید جمہوریہ بنا چاہتے تھے۔ لیکن اس وقت کے مجتہدین نے صدارت کے غمہ پر اٹھ اٹھ کر دیا، اور رضا شاہ کو مشورہ دیا کہ آپ شاہ کا لقب اختیار کریں لیکن جہاں تک قانونِ اسلامی کی تشریح یا ترجمانی کا سوال ہے وہ نائب امام کے طور پر مجتہدین وقت کے پاس رہے گی۔ علامہ اس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ درحقیقت اس طرح رفتہ رفتہ ایران بھی ایکسٹیشن کی طرف ہی آ رہا ہے۔ بادجو اس کے کہ شیعوں میں بنیادی طور پر حکومت اور ولایت کے لیے امام معصوم کا تصور ہے۔ جہاں تک علامہ کے اسلامی نقطہ نگاہ کا تعلق ہے تو وہ اسی ضمن میں فرماتے ہیں۔

"There is no privileged class, no priesthood, no caste system. Islam is a unity in which there is no distinction, and this unity is secured by making man believe in the two simple propositions - the unity of God and the mission of the Prophet - propositions which are certainly of a supernatural character, but which, because they are on the general religious experience of mankind, are intensely true to the average human nature. Now this principle of the equality of all believers

made early Mosalmans the greatest political power in the world. Islam worked as a leveling force; it gave the individual a sense of his inward power; it elevated those who were socially low. The elevation of the down-trodden was the chief secret of the Muslim political power in India." ^۹

اسی مضمون میں آگے چل کر فرماتے ہیں

"Islam is one and indivisible; it brooks no distinctions in it. There are no Wahabies, Shias and Sunnis in Islam. Fight not for the interpretations of the truth, when the truth itself is in danger. It is foolish to complain of stumbling when you walk in the darkness of night. Let all come forward and contribute their respective shares in the great tot. of the nation. Let the idols of class distinctions and sectarianism be smashed for ever; let the Mosalmans of the country be once more united into a great vital whole." ^{۱۰}

ان تمام تصورات سے جو علامہ پیش کر رہے ہیں آپ یہ بات آسانی سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اقبال کا ذہن اور ان کی فکر کس طرح اور کس نہج پر ارتقاء کے مدارج سے گزر رہی تھی اور ان کی محترکات کیا تھیں۔ یعنی وہ محسوس کر رہے تھے کہ جو مسلم معاشرہ ان کے سامنے تھا وہ ایک بیمار معاشرہ تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لایا جائے اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ میرا پیغام یا مخاطب پیروں کے لیے یا بوڑھتوں کے لیے نہیں ہے

کیونکہ بوڑھے تو بدل نہیں سکتے۔ وہ تو کہہ رہے تھے کہ میں تو آنے والی کل کا شاعر ہوں شاعر فردا ستم، محض اس لیے اُن کا تنہا طب شباب ملت سے ہے، نوجوانوں سے ہے۔ کیونکہ وہی نیا مسلم معاشرہ وجود میں لا سکتے ہیں۔ یہ بوڑھے نیا معاشرہ کیا وجود میں لائیں گے، اس سلسلے میں اب بات آگے بڑھاتے ہوئے میں ایک اور اقتباس پیش کروں گا۔ میں علامہ کے اقتباسات اس لیے پیش کر رہا ہوں کہ میں اس موضوع پر جب کبھی بھی کچھ کہتا ہوں یا جاں ہی میں کچھ کہتا تھا تو اس پر اعتراضات کیے گئے اور بعض اسباب نے یہ محسوس کیا کہ شاید میں اپنی طرف سے یہ باتیں بنا کر کہہ رہا ہوں اس لیے میں آج اپنے ساتھ علامہ کے افکار کی بندوق لایا ہوں اور اس کو اپنے کندھے پر رکھ کر چلا رہا ہوں۔ بہر حال یہ قتب علامہ کے مضمون ”مسلم کمیونٹی“ سے لیا گیا ہے۔ یہ ان کا اس موضوع پر تیسرا بڑا اہم مقالہ ہے جس کا ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے اردو میں کیا تھا۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر کے نام سے اور یہ سنہ ۱۹۱۰ء میں اسٹریچی ہال علیگرھ یونیورسٹی علی گڑھ میں پڑھا گیا تھا۔ اس مقالہ انگریزی میں ہے۔ میں اس کا اردو ترجمہ آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں۔ فرماتے ہیں:

”ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قیام ایک اور لمحہ بھی نہایت

ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ خلاق اور مذہب کے اصول و فروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخی اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق غلطیہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب و تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ اندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں، اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بھری ذیلی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند یک دہ تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیے جہاں افراد قوم نہ صرف خاص قابلیتوں

کو نشوونما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ
بھی تیار کیا جاسکے جس میں زمانہ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھان
ضروری ہے ۛ اللہ

یہاں علامہ جس اسلوب کا ذکر کیا ہے وہ لائق غور ہے یعنی مسلمان بچہ جو ہے
وہ پہچانا جائے کہ وہ مسلمان بھی ہے اور جدید بھی ہے۔ یہ اسلوب جس کا بار بار وہ ذکر کرتے
ہیں اور جس کے لیے وہ سمجھتے ہیں کہ پرانی تعلیم کا جو طریق کار ہے اس کے بجائے اسلامی
دارالعلوم کا تعلق یونیورسٹی سے ہونا چاہیے اور جو واعظین اور مبلغین ہیں ان کو کن کن علوم
میں دسترس ہونی چاہیے۔ اقبال واعظین و مبلغین کے لیے قومی ادب میں دسترس پر صراحت
رہے ہیں اقتصادیات پر اصرار کرتے ہیں، عمرانیات پر صراحت کرتے ہیں۔ اس سے صاف
ظاہر ہوتا ہے کہ وہ محسوس کرتے ہیں کہ مسلمان، مسلمان بھی رہے، اور ماڈرن بھی ہو رہا حال
تج تک، اقبال کا جو خواب ہے وہ پورا نہیں ہو سکا لیکن اس کے باوجود یہ کوشش ان کی
جتنی بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ جس وقت یہ خطبات دینے کے لیے وہ مدراس آٹھ ایسے گئے
ان کے میزبان کے بھی یہی خیالات تھے۔ سبٹھ جہاں مدراس لیکچررز بہت تہذیب قدردان
ثرت کرتے تھے۔ اقبال سے پیشتر وہ سید سلیمان ندوی کو سی طرح لیکچروں کے لیے بلو چکے تھے
سید سلیمان ندوی نے بھی مدراس میں تین اسلیم اپر لیکچر دینے اور اس سے پیشتر محمد مار ماڈوک
پکھتال تھنوں نے قرآن کا انگریزی میں ترجمہ کیا تھا ان کو بویا، اور اسی طرح ان سے بھی لیکچر
کروائے۔ حضرت علامہ اس سیریز میں تیسری شخصیت تھے جن کو انھوں نے بلوا کر لیکچر کروائے
سبٹھ جہاں محمد چاہتے تھے کہ اسلام میں کوئی ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ مسلمان ملا بھی
ہو یعنی دین کا برکی شدت سے پابند بھی ہو اس کا ایمان بھی بڑا مضبوط ہو اور اس کے ساتھ
ہی وہ ماڈرن بھی ہو۔

بہر حال میں نے ابھی آپ کے سامنے جو اقتباسات پڑھے ہیں ان سے یہ بات بالکل
وضوح ہو جاتی ہے کہ اقبال اپنے ابتدائی زمانے ہی سے سمجھتے تھے کہ قرآن مجید میں ریاست کا

بنیادی اصول "انتخاب" قرار دیا گیا ہے۔ اور پھر اپنے ذہنی سفر کے ابتدائی زمانے سے ہی وہ محسوس کرتے تھے کہ اسلامی دستور میں قانون سازی کا کام ڈکلا کو سونپ دیا گیا اور اسلامی قانون کا ڈھانچہ عملی یا انتظامی شکل میں قاضیوں کا بنایا ہوا ہے اور تیسری بات یہ کہ وہ اسلامی ریاست کے لیے "مسلم کامن ویلتھ" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جنہی مسلم دولت مشترکہ میں نے ابھی یہ عرض کیا تھا کہ حضرت علامہ کی فکر کا ایک اور پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ وہ حیات مذہب اسلام کو ہی کافی نہیں سمجھتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کا تمدن چونکہ مذہب کا ایک نظریہ ہی پہلو ہے، اس لیے احیائے تمدن بھی ضروری ہے تو احیائے تمدن سے ان کی مراد کیا تھی اور وہ احیائے تمدن کے ذریعے کیا چاہتے تھے؟ اگر آپ مداس لیکچر کا مطالعہ کریں گے تو یہ پوری بحث وضاحت کے ساتھ آپ کے سامنے آجائے گی۔ اس کے علاوہ اقبال شناس آپ کو یہ بھی بتائیں گے کہ اقبال سمجھتے تھے کہ جب تک یونانی مفکرین کا مسلمانوں پر اثر رہا تو یونانی مفکرین کے زیر اثر مسلم مفکرین بھی سیاسی علوم (political science) کی طرف متوجہ رہے لیکن جب ان کی توجہ قرآن کی طرف مبذول ہوئی تو انہوں نے محسوس کیا کہ قرآن انہیں تجرباتی طریقہ (experimental method) اختیار کرنے کو کہہ رہا ہے کیونکہ قرآن میں بار بار اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تم تدبر کرو، سوچو ہم نے تمہیں دیکھنے کے لیے آنکھیں دی ہیں، سننے کے لیے کان دیے ہیں، تم ان کو استعمال میں لاؤ۔ یعنی تو اس قسم کے ذریعے مشاہداتی علوم جن کو کہتے ہیں وہ حاصل کیے جائیں جب مسلمانوں کی آنکھیں کھلیں تو انہوں نے مشاہداتی علوم کی بنیاد رکھی جو سیاسی علوم سے بالکل مختلف ہیں۔ دوسری مشاہداتی علوم ہیں جنہوں نے مغرب میں جا کر جدید سائنس کی بنیاد رکھی اور ترقی کی منازل طے کرتے ہوئے عروج تک پہنچے۔ اس اعتبار سے اقبال سمجھتے ہیں کہ مسلمان سائنس کے اصل موجد ہیں اور وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ اگر ہم مغرب سے سائنس اور ٹیکنالوجی لے لیں تو یہ کوئی ایسی بات نہیں کہ ہم کسی دوسرے تمدن کی چیز اپنا رہے ہیں بلکہ وہی کچھ لے رہے ہیں جو کہ عالم بیداری میں انہوں نے ہم سے لیا تھا بلکہ تو اس اعتبار سے وہ محسوس کرتے ہیں کہ کسی نہ کسی طریقے سے علوم اسلامیہ کا علوم جدیدہ سے ٹوٹا ہوا ذہنی

رابطہ از سر نو جوڑا جائے۔ اس طرح اصدوح فکر دینی کا ایک پہلو یہ بھی بہت اہم ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ نیا مسلم معاشرہ اس وقت تک وجود میں نہیں آسکتا جب تک کہ علوم جدیدہ کی علوم اسلامیہ کے ساتھ وابستگی واضح طور پر نہ کی جائے، اور اس حقیقت کا انکشاف کرنے کی مجھے ضرورت نہیں ہے کہ آپ کسی بھی سائنس کی تاریخ پڑھ لیں، اس میں پہلے مسلمانوں ہی کے نام آتے ہیں بلکہ بعض سائنس تو ایسی ہیں جو اب تک اپنے پرلنہ در اصلی عربی نام ہی کے ساتھ شناخت کی جاتی ہیں، مثلاً آپ ریاضیات میں الجبرا پڑھتے ہیں، یہ ایسا ہی مسلمانوں کی تھی اور اس کو آج بھی الجبرا ہی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح کیمسٹری کی اصطلاح ہے جو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس کا مادہ کیمیا ہے۔ بے شمار اسی قسم کے الفاظ ہیں، جو سائنس کی دنیا میں، بالخصوص آنکھوں کی سائنس میں (optics) یا فزکس میں جو اصطلاحیں مستعمل ہیں وہ عربی زبان ہی سے لی گئی ہیں۔

اس کے علاوہ ایک اور بات کا یہاں ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ وہ یہ کہ اقبال مغربی تمدن کے مخالف ضرور تھے، لیکن وہ تجدید (modernism) کے مخالف کبھی نہیں ہوئے، وہ ہمیشہ جدیدیت اور مغربیت کے درمیان فرق کرتے تھے۔ ان کے نزدیک مغربیت (westernism) ایک تمدن کی نقل کرنا تھی، جس کی وجہ سے انھوں نے ترکوں پر بھی اعتراض کیا۔ لیکن جدیدیت سے مراد تغیر کی حقیقت کو تسلیم کرنا تھا جو اقبال کے نزدیک ایک طرح سے قرآن کا فرمان ہے کہ آپ تغیر کو سمجھنے کی کوشش کریں اور تغیر کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالیں ورنہ آپ پیچھے رہ جائیں گے۔ پس اقبال کے نزدیک یہ جو شوکت کی تحصیل ہے وہ اسی ذریعے سے ممکن ہے کہ مسلمانوں کے دینی احیاء کے ساتھ ان کے تمدن کا احیاء بھی وجود میں لایا جائے اور تمدن سے مراد جس طرح میں نے آپ کے سامنے عرض کیا ہے کہ علوم اسلامیہ کا تعلق علوم جدیدہ سے پیدا کرنا ہے تاکہ آپ سائنس اور ٹیکنالوجی کی طرف رجوع کریں، اور اسی طریقے سے شوکت حاصل ہو سکتی ہے اور جب شوکت آپ کو حاصل ہوگی تو نیا مسلم معاشرہ وجود میں آجائے گا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے ذریعے سے اس نئے مسلم معاشرے میں تخلیق، اختراع اور ایجاد کا سلسلہ دوبارہ شروع کیا جاسکے گا۔ آپ نے

دیکھا ہوگا کہ اقبال اپنے کلام میں کیوں بار بار اصرار کرتے ہیں کہ مجھے نیا جہان، نئی کائنات چاہیے کیونکہ وہ حاضر و موجود سے بیزار ہیں۔ خدا سے بھی جھگڑتے ہیں تو یہی کہتے ہیں کہ کوئی نئی دنیا ہو، شیطان کا بھی خدا سے جھگڑا ہوتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ نیا آدم تعمیر کر کے دے۔ میں تو اس آدم سے بیزار ہوں کیونکہ یہ تو میری ایک ضرب بھی برداشت نہیں کرتا۔ جس طرح میں کہتا ہوں اسی طرح کر دیتا ہے تو یہ تو میری ہتک ہے کہ مجھے ایک ایسے آدم کا رقیب بنایا گیا ہے جو میرا ایک وار بھی نہیں سہہ سکتا۔ تو شیطان بھی نیا انسان مانگتا ہے، نیا آدم مانگتا ہے۔ ۱۲

تو اب اس نئے انسان یا نئے مسلم معاشرے سے مراد ان کی یہی ہے کہ اس میں جو تخلیقی صلاحیت ہے۔ اس کو از سر نو اجاگر کیا جائے۔ اقبال تخلیق کے ضمن میں تجدد (innovation) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ سمجھتے تھے کہ حضرت عمرؓ مسلمانوں میں وہ پسے شخص تھے جو کہ مجدد (innovator) تھے کیونکہ بعض تبدیلیاں جو انھوں نے کیں اور بالخصوص جس انداز میں انھوں نے استحسان (equity) کو قانون اسلامی میں داخل کیا ہے۔ خصوصاً، سلامی قانون وراثت میں وہ ایک ایسی چیز ہے جس کے متعلق حضرت عمرؓ پر اکثر اعتراضات کیے گئے کہ آپ بدعتوں کو کیوں شرع میں داخل کر رہے ہیں تو انھوں نے جواب دیا تھا کہ بدعتیں بھی دو قسم کی ہیں۔ ایک بدعت حسنہ اور دوسری بدعت شیعہ۔ اقبال بدعت حسنہ کے قائل تھے، اور اس کو innovation یا سجدہ سمجھتے تھے درکنے سمجھتے رہے۔ آج کے مسلمان کو بھی ضرورت ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کی ذہنیت پیدا کرے۔ قرآن کے متن ہی میں گرفتار ہو کر نہ رہ جائے بلکہ اس کی روح سے بھی شناسائی پیدا کرے یعنی بدعت حسنہ قابل تعظیم ہے کیونکہ یہ منفی بدعت نہیں بلکہ مثبت بدعت ہے۔ ۱۳

اب میں اپنے موضوع یعنی اقبال اور عصر جدید میں سلامی ریاست کا تصور، کی طرف توجہ دلاتا ہوں۔ اب تک میں نے پس منظر کے طور پر عرض کیا کہ اقبال کے نزدیک نئے مسلم معاشرے کے لیے پہلا نو مسلم قومیت کا اصول ہے جس کی انھوں نے وضاحت کی است پھر دوسرا اصول یہ کہ قوت کے بغیر سلام کا تصور ممکن نہیں، اگر آپ کے ہاتھ میں طاقت

نہیں تو آپ لاکھ کہتے رہیں کہ ہم مسلمان ہیں لیکن یہ سب بے کار ہے۔ سیاسی آزادی کے ساتھ اقتصادی آزادی اور ٹیکنالوجیکل آزادی کی ضرورت ہے۔ اگر ایسا نہیں تو غلامی ہے اور غلامی کے عالم میں کوئی عمل کارگر یا سود مند نہیں ہوتا۔ اس سلسلہ میں وہ ایک جگہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک ترک مجاہد میرے ساتھ نماز پڑھنے گیا تو اس نے دیکھا کہ ہندی مسلمان بہت لمبا سجدہ کرتا ہے۔ اس نے پوچھا کہ اتنا لمبا سجدہ آپ لوگ کیوں کرتے ہیں تو اقبال نے اس کو جواب دیا کہ غلاموں کے پاس اس کے سوا اور کام ہی کیا ہے۔

کما مجاہدِ ترکی نے مجھ سے بعد نماز
طویل سجدہ ہیں کیوں، اس قدر تمھارے امام!

طویل سجدہ اگر ہیں تو کیا تعجب ہے
ورائے سجدہ غریبوں کو اور کیا ہے کام^{۱۵}

تو سوال یہ ہے کہ صرف بے سجدے کرنے سے فائدہ نہیں ہوگا بلکہ سجدوں کے ساتھ قوت کا حاصل کرنا اقبال کے نزدیک بہت اہم ہے بہر حال مسلم قومیت اور طاقت کے دو اہم اصولوں کو واضح کرنے کے بعد اقبال نے جدید ریاست کے اصولوں پر اپنے چھٹے لیکچر میں تفصیل سے بات کی ہے۔ اس لیکچر کا نام ہے — (The Principle of Movement in the Structure of Islam) یہ بہت اہم لیکچر ہے اور بڑا متنازع بھی۔ اس لیے کہ ان کے مدد سے لیکچر میں سب سے زیادہ اعتراضات ہی ہوئے ہیں۔ اس کا عمل موضوع تو جتنا دہے جس پر دیگر دانشور جو یہاں تشریف لائے ہیں زیادہ مدلل طور پر آپ کے سامنے اپنے خیالات پیش فرمائیں گے۔ میں تو اس لیکچر کے صرف اس حصے کو پیش کروں گا جس کا تعلق ریاست کی تشکیل سے ہے اور یہ کہ اقبال کے نزدیک جدید مسلم ریاست کس طرح قائم ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے سب سے پہلی سوچنے والی بات یہ

ہے کہ اقبال جس وقت جدید مسلم ریاست کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی نگاہوں کے سامنے
 اسلامی ریاست کی وہ روایتی شکلیں آتی ہیں جو سب سب کو بھی معلوم ہیں۔ یعنی خلافت
 امامت، مارت، سلطنت یا بادشاہت۔ یہ وہ روایتی شکلیں ہیں جو تاریخ اسلام
 میں ہمیں ملتی ہیں، اور جن سے ہم مانوس ہیں۔ اقبال ان میں سے کسی قسم کی اسلامی ریاست
 کا احیاء نہیں چاہتے۔ ان کے ہاں جو جدید اسلامی ریاست کا تصور ہے وہ تین اصولوں پر قائم
 ہے۔ میں ابھی ان کی طرف آتا ہوں، پہلے یہ عرض کر دوں کہ چونکہ اقبال کے یہاں ریاست کا
 تعلق قانون سازی کے ساتھ ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں بہت سے خطوط مولانا سید
 سلیمان ندوی کو لکھے اور اس ضمن میں بعض اہم سوالات کیے۔ ان خطوط میں اُنھوں نے گئے
 سوالات اور مولانا سید سلیمان ندوی کے جوابات کا بغور مطالعہ نہایت ہی دلچسپ اور
 مفید معلومات فراہم کرتا ہے۔ میں نے ان تمام سوالات کو اکٹھا کر کے ان کا بغور مطالعہ کیا
 ہے اس طرح میں نے یہ سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ ان کا ذہن کس طرف جہت تھا مثلاً کیا
 کیا سوالات تھے جو انھیں پریشان کر رہے تھے یہ وہ سوالات ہیں جو آج کے ہر نوجوان مسلمان
 کو یا آپ کی ادر میری نسل کے مسلمان کو پریشان کرتے ہیں اور جن کا جواب میراثیال ہے
 ہمارے علماء اب تک تسلی بخش طور پر نہیں دے سکے۔ مگر ان کے طور پر آپ اقبال کے ان
 بہت سے سوالات میں سے کوئی ایک سوال لے لیں جو انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی
 سے کیا۔ میں ان میں سے صرف ایک سوال بطور مثال پیش کرتا ہوں۔ اس سوال سے یہ بھی
 واضح ہو جائے گا کہ اقبال اجماع کو اتنی اہمیت کیوں دیتے ہیں اور اس کا تعلق اقبال کی نظر میں
 جمہوری یا ڈیموکریٹک سسٹم سے جو جدید اسلامی ریاست میں ہونا چاہیے کیا ہے۔ چنانچہ
 وہ سید سلیمان ندوی سے پوچھتے ہیں: ”کیا اجماع امت اُنس قمرانی کو منسوخ کر سکتا ہے مثلاً
 مدت شیر خورگی جو اُنس قمرانی کی رو سے دو سال ہے کم یا زیادہ ہو سکتی ہے؟“ اُنھوں نے پھر
 پوچھتے ہیں: ”کیا اجماع میراث کے حوالے سے شرع میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفیاء اور
 معتزلیوں کے نزدیک اجماع امت یہ اختیار رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی شریعہ میں
 کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟“ اُنھوں نے یہ بڑا دلچسپ سوال ہے جو صرف اقبال ہی پوچھ سکتے تھے

بتائیں سید سلیمان ندوی نے ان کو کیا جواب دیا کیونکہ وہ ہمارے پاس موجود نہیں۔ اسب
 یک اور سوال دیکھیے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں، ایک نبوت اور دوسری
 امامت۔ نبوت میں حکام قرآنی اور آیات قرآنی سے حضور کے استنباط داخل ہیں۔ جہاد
 کی بناء، محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے۔ اگر وحی میں داخل
 ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟ پھر فرماتے ہیں کہ وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار
 سے کیا ہے؟^{۱۸} یہ بہت عجیب و غریب سوال ہے۔ پھر فرماتے ہیں حضور نے اذان کے
 متعلق صحابہ کرام سے مشورہ کیا: ”کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت؟“^{۱۹}
 پھر فرماتے ہیں: ”کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد مثلاً سرے کی حد کو معطل
 کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا کون سی آیات قرآنی
 ہیں؟“^{۲۰} یہ حضرت عمرؓ کی طرف اشارہ ہے۔ جب انھوں نے قحط مدینہ کے زمانے میں
 چور کے قطع یہ کی جو حد تھی اسے معطل کر دیا، یعنی قرآنی حکم وقتی طور پر منسوخ کر دیا۔ خواہ وہ
 ضرر اس کی بناء پر تھا۔ لیکن اقبال بڑی جرأت کے ساتھ سوال کر رہے ہیں کہ مجھے بتائیے
 کہ حضرت عمرؓ نے یہ اختیار کہاں سے حاصل کیا؟ یعنی یہ کہ حضرت عمرؓ امت مسلمہ کے سربراہ
 کس قرآنی آیت کی رو سے ہوئے اور وہ اختیارات ہو وہ اس عہد میں استعمال کرتے رہے
 وہ انھوں نے کن قرآنی آیات سے حاصل کیے؟ پھر پوچھتے ہیں: ”امام یک شخص وحدہ ہے
 یا جماعت بھی امام کی قائم مقام ہو سکتی ہے؟ ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا تمام
 اسلامی دنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے۔ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرق اسلامیہ کی موجودگی
 میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟“^{۲۱}

ان چند مثالوں کے پیش کرنے سے آپ کو بخوبی اندازہ ہو گا کہ اقبال کے ذہن
 میں کس طرح کے سوالات اٹھ رہے تھے اور وہ ان سوالات کو علماء سے پوچھ رہے تھے
 آج بھی اقبال پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اقبال ترکی کی مثال دیتے ہیں کہ انھوں نے جہاد
 کیا اور ان کا یہ اجتہاد و خوارج کا اجتہاد ہے کہ حق امامت ایک اجتماعی مجلس شورعی
 (elective assembly) بھی استعمال کر سکتی ہے، کیونکہ قیام خلافت فرض نہیں

تو اب آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ اقبال کس قسم کے سوالات کر رہے تھے اور علماء کیسی رہنمائی کی توقع رکھتے تھے لیکن بجائے اس کے کہ ان کو علماء تسلی بخش جواب دیتے وہ ان پر اعتراضات کی بوچھاڑ کر رہے تھے جیسا کہ ابھی میں نے آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن ندوی کا ایک اقتباس پڑھا تھا جس میں انھوں نے فرمایا تھا کہ قبال کے علم میں کوتاہی تھی اور وہ ہمیشہ علماء سے مشورہ کرتے رہے، ان سے پوچھتے رہے مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ مشورے ضرور کرتے تھے، پوچھتے ضرور تھے مگر ان کی تسلی نہیں ہوتی تھی۔ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ اسلام کا مرکز پنجاب وغیرہ کے خطوں میں بنایا جائے اس لیے کہ یہ مسلم اکثریت کے خطے تھے اور ممکن ہے کہ ان کے ذہن میں اس وقت بھی یہ خیال موجود ہو کہ یہاں مسلم ریاست قائم کی جاسکتی ہے۔ پس ان کی یہ کوشش تھی کہ اسلامی تعلیمات کا مرکز قائم کرنے کے لیے علماء کو یہاں لایا جائے لیکن یہ کوشش بھی ناکام رہی۔ چنانچہ جب پٹھان کوٹ میں ایک دارالعلوم قائم کرنے کا منصوبہ بنایا گیا تو، قبال کی طرف سے ایک خط جامعۃ الزہرہ کے ریکٹر کے نام لکھا گیا، اور ان سے یہ گزارش کی گئی کہ یہاں ایک ایسا معلم یا استاد بھیج دیں جو اس ادارے کو چلانے کے لیے جدید علوم سے بھی واقفیت رکھتا ہو، انگریزی بھی جانتا ہو اور اسلامیات، سیاسیات، عمرانیات اور اقتصادیات کے مسائل کو بھی سمجھتا ہو تو الزہرہ کے ریکٹر نے جواب دیا کہ ایسا عالم تو ان کے پاس کوئی نہیں ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال جس طرح کا نیا مسلم معاشرہ وجود میں لانا چاہتے تھے اس کی تعلیم و تربیت کے لیے طبقہ علماء میں معلمین ہی نہ مل سکتے تھے۔

بہر حال اقبال سمجھتے تھے کہ قرآن مجید سے اسٹیٹ یا ریاست کے لیے اگر کوئی بنیادی اصول اخذ کیا جاسکتا ہے تو وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔ اگرچہ قرآن مجید میں صاف طور پر انتخاب کا کبھی بھی ذکر نہیں لیکن قرآن مجید میں تو بادشاہت کو بھی برا نہیں کہا گیا یعنی بادشاہت کو بھی بحیثیت ایک انسٹی ٹیویشن کے برا نہیں کہا گیا، بالخصوص یہودی پیغمبروں کے سلسلے میں۔ اس زمانے میں تو پیغمبر ایک طرح سے بادشاہ بھی ہوتا تھا جیسے کہ حضرت داؤد علیہ السلام تھے جن کے لیے قرآن مجید میں لفظ اللہ کا خلیفہ استعمال ہوا ہے۔ بہر حال

اقبال اسلامی ریاست کے لیے انتخاب کے اصول کو قرآن مجید کے ۴۲ ویں سورۃ کی ۲۸ ویں آیت سے اخذ کرتے ہیں جس میں ارشاد ہوتا ہے کہ مسلمان وہ ہیں کہ جو اپنے معاملات میں باہم ایک دوسرے سے مشورہ کرتے ہیں۔ اب اس آیت میں جو لفظ شوریٰ آیا ہے اس سے یہ سوال اٹھتا ہے کہ اس شوریٰ سے مراد مجلس مشاورت (Advisory Body) ہے یا مجلس شوریٰ (Consultative Body) ہے۔ چونکہ اگر مراد صرف مجلس مشاورت (Advisory Body) ہے تو پھر اس میں مشد آجائے گا اس امارت کا جو مطلق اعنان ہو سکتی ہے اور درحقیقت ہوتی رہی ہے۔ کیونکہ سلیف مجلس مشاورت (Advisory Body) کے مشورے کا پابند نہیں ہوگا۔ لیکن اگر یہ مجلس شوریٰ یعنی (Consultative Body) ہے تو وہ اس اسمبلی کی طرح ہے جس کو آپ منتخب کرتے ہیں۔ قانون سازی کا کام کرنے کے لیے۔ اقبال اس کو جدید شکل کا 'جماعت' کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جب آپ اپنے نمائندوں کا انتخاب کر کے ان کو حق قانون سازی دیں گے تو ان کی قانون سازی ایک طرح سے اجماع اُمت ہوگا۔ لیکن یہ ایک ایسی بات ہے جس پر ہمیشہ علماء کو اعتراض رہا ہے۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ اقبال کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اجتہاد کا اختیار انفرادی مجتہدین کے ہاتھ سے لے کر مسلمہ اسمبلی کو دینا چاہتے ہیں۔ جو درحقیقت ایک بہت بڑا اندب سے جیسے ہیں سمجھتا ہوں کہ ہمارے قدمست پسند علماء قبول کرنے کو تیار نہیں۔

پیشتر اس کے کہ ان تین بنیادی اصولوں کا ذکر کروں جو اقبال نے مسلمہ ریاست کے لیے وضع کیے ہیں۔ میں ایک اقتباس آپ کے سامنے اور پڑھنا چاہتا ہوں۔ وہ چھٹے لیکچر کا آخری پیرا ہے جس کے مطابق اقبال سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کو اپنے آپ کو روحانی طور پر دنیا کے تمام انسانوں سے زیادہ تازہ سمجھنا چاہیے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ آئندہ چونکہ کوئی وحی نازل نہیں ہوگی اس لیے مسلمان دنیا کی دیگر اقوام یا دیگر مذاہب سے روحانی طور پر سب سے زیادہ آزاد ہیں۔ یہ ایک بہت ہی ہم پیوست

فرماتے ہیں :

'In view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on man, we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth. Early Muslims emerging out of the spiritual slavery of pre-Islamic Asia were not in a position to realize the true significance of this basic idea. Let the Muslims of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam.'^{۱۲۳}

اس اقتباس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کے خیال میں اسلام کا بنیادی مقصد یعنی روحانی جمہوریت کا قیام تو ابھی پوری طرح حاصل ہی نہیں ہوا اور اگر ہوا ہے تو صرف جزوی طور پر۔

اس اقتباس کے بعد میں ان تین بنیادی اصولوں کو آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں جو اقبال جدید اسلامی ریاست کے لیے وضع کرتے ہیں۔ وہ تین اصول یہ ہیں۔

human solidarity

پہلا اصول ہے اتحادِ انسانیت

equality

دوسرا اصول مساوات ہے

freedom

اور تیسرا اصول ہے حریت

اقبال کے نزدیک از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہی یہ ہے کہ مسلمانانِ عظیم اور مثالی اصولوں کو دنیا میں ایک قوت کی صورت میں ظاہر کریں۔ اقبال کہتے ہیں:

"The essence of 'Tawhid' as a working, idea, is equality, solidarity and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these idea principles into space - time forces, an aspiration to realize them in a definite human organisation." ^{۲۳}

اس طرح اقبال یہ واضح کر دیتے ہیں کہ توحید کی اساس یہی تین اصول ہیں۔ اتحادِ انسانیّت، مساوات اور حریت۔

سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ اقبال "انسانی اتحاد" کیوں کہتے ہیں، مسلمانوں کا اتحاد کیوں نہیں کہتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے یہاں مذہبی رواداری یا روحانی جمہوریت کا ایک تصور ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جہاں تک مذہبی رواداری کا تعلق ہے قرآن مجید مسلمانوں پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کا تحفظ کریں۔ یعنی قرآنی تعلیمات کے مطابق ضرورت پڑنے پر غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا مسلمانوں کا فرض ہے۔ اب جس وقت اقبال مذہبی رواداری کے پس منظر میں اتحادِ انسانیّت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسی ریاست جہاں مسلمانوں میں تو اشتراک، ایمانی مواد اور غیر مسلم اقلیتوں کے ساتھ اشتراکِ وطنی کی بنیاد پر رشتہ استوار ہو۔ پس اُن کے نزدیک اشتراکِ ایمانی اور اشتراکِ وطنی کی بنیاد پر ہی تو اتحادِ انسانیّت قائم ہو سکتا ہے۔ اب یہ سوال اُٹھتا ہے کہ جس وقت اقبال یہ کہتے ہیں کہ اسلام تو مجھ پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ میں غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی بھی حفاظت کروں ^{۲۴} تو اُن کے ذہن میں قرآن کی کون سی آیت تھی۔ وہ ہے سورۃ ۲۲ آیت ۴۰۔ اُس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"اگر اللہ نے طاقت و رحمتہ آدروں کے تدارک کے لیے جماعت

یعنی مسلمانوں کی جماعت پیدا نہ کی ہوتی تو عیسائیوں کے کلیسا، یہود کے

عبادت خانے، خانقاہیں اور مساجد جن میں اللہ کی پرستش بکثرت کی جاتی ہے، سب منہدم ہو جاتے۔

اب دیکھیے اس میں مساجد کی اصطلاح سب سے آخر میں آئی۔ پہلے ذکر عیسائیوں کے کلیسا کا ہے۔ پھر یہود کے عبادت خانے کا ہے، خانقاہ کا ہے اور مسجد سب سے آخر میں آئی ہے۔ اب صورت یہ ہے کہ یہاں فقہانے کس اصول کی پیروی کی ہے، عام طور پر ابتدائی آیام کے فقہاء اس آیت کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ اس میں صرف اہل کتاب ہی شامل ہیں جن کی حفاظت کرنا مسلم ریاست کا فرض ہے لیکن جب ایران فتح ہوا تو فقہانے پارسیوں یا زرتشتی مذاہب کے ماننے والوں کو بھی اس تحفظ میں شامل کیا اور ان کے عبادت خانوں کی حفاظت کی۔ اُن کے لیے اصطلاح وضع کی گئی۔ کمشل اہل کتاب۔ یہی صورت ہندوستان میں ہوئی۔ جس وقت ہندوستان پر مغل بادشاہوں کی حکومت تھی تو یہاں بھی بعض فقہانے ہندوؤں کو کشل اہل کتاب کے زمرے میں شامل کر کے مسلم ریاست پر یہ فرض عائد کر دیا کہ وہ غیر مسلموں کا تحفظ کرے۔

گویا جس وقت ہم اپنے عروج پر تھے تو ہماری فقہان ضرورت پڑنے پر قرآنی احکام کی توسیع بھی کر لیتے تھے اور جہاں وہ دیکھتے کہ اس سے کسی فتنے یا فساد کا اندیشہ ہے تو اس کی تجدید بھی کر لیتے تھے۔ اب جو نکتہ سمجھنے والا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت علامہ اسی پر اصرار کر رہے ہیں کہ وقت کے تقاضوں کے پیش نظر معاشرت میں قرآنی احکام کی توسیع اور تجدید کی جائے لیکن توسیع اور تجدید کا یہ عمل ایک فرد واحد نہیں کر سکتا۔ یہ اختیار اجماع کی شکل میں وہ مسلم قوم کے نمائندوں کے ہاتھ میں دینا چاہتے ہیں۔

چنانچہ ان اصولوں کی روشنی میں، یہاں مجھ کو غلط نہ سمجھا جائے۔ میں ’محض سیکولر‘ ریاست کی بات نہیں کر رہا بلکہ سیکولر سے پہلے آئیڈیل یا مثالی کا لفظ بطور شرط لگا رہا ہوں اور اس طرح میں محض سیکولر ریاست کی بات نہیں کر رہا بلکہ ایک ایسی آئیڈیل یا مثالی سیکولر ریاست کی بات کر رہا ہوں جو تھیا کرہی نہ ہو لیکن صحیح معنوں میں روحانی

جمہوریت ہو جو اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ہے۔ ہمارے یہاں اکثر کہا جاتا ہے کہ قائد اعظم پاکستان میں سیکولر ریاست کے قیام کے قائل تھے۔ سیکولر ریاست ہی کے ذریعے ہم اپنے مقاصد حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ بالکل غلط بات ہے کیونکہ جدید اسلامی ریاست کا جو تصور ہمیں اقبال اور قائد اعظم دے رہے ہیں، اگر ہم اس کو قائم کر سکنے کے قابل ہیں تو، وہ تو آئیڈیل سیکولر ریاست یا روحانی جمہوریت ہوگی۔ کیونکہ محض سیکولر ریاست تو ہمیشہ منافقت پر قائم ہوتی ہے مجھے بتائیے دنیا میں کون سی ریاست سیکولر ریاست ہے؟ کیا امریکہ واقعی سیکولر ریاست ہے جہاں کئی جگہوں پر کالوں کا داخلہ ممنوع ہے؟ کیا فرانس یا جرمنی یا برطانیہ واقعی سیکولر ریاستیں ہیں جہاں نسلی امتیاز روا رکھا جاتا ہے؟ کیا ہندوستان سیکولر ریاست ہے جہاں مسلمانوں کو آٹے دن قتل کیا جاتا ہے؟ یہ کس قسم کی جمہوریتیں یا سیکولر ریاستیں ہیں؟ سیکولر ریاست تو دنیا میں کہیں بھی نہیں ہے البتہ مختلف قسم کے منافقانہ نظام ہیں۔ مثلاً سوئٹزرلینڈ کی سیکولر ریاست کی بنیاد اتحاد پر استوار ہے۔ وہ مذہب کی مخالف ہے۔ سرمایہ دارانہ مغربی جمہوریتوں کی سیکولر ریاست بیوپاری معاشرے کے اس اصول پر قائم ہے کہ آپ میرا سامان خریدیں، مجھے اس سے غرض نہیں کہ آپ کا مذہب کیا ہے۔ یعنی وہ مذہب سے لاتعلقی ہے۔ لیکن اگر ایک ایسی ریاست ہو جو ہر مذہب کا احترام کرے یا جس کا مقصد روحانی جمہوریت کا قیام ہو، اُسے آخر کیا نام دیا جاسکتا ہے؟ ایک کانفرنس میں مجھے ایک ہندو عالم کے ساتھ بیٹھنے کا اتفاق ہوا۔ انھوں نے کہا کہ سیکولر ریاست سے مراد ایسی ریاست ہرگز نہیں جس کا مذہب سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ یعنی جس طرح اردو میں ہم نے اس کا ترجمہ لادین ریاست کر رکھا ہے انھوں نے بتایا کہ ہندوستان اس قسم کی سیکولر ریاست نہیں ہے۔ ہندوستان اس طرح کی سیکولر ریاست ہے جو ہر مذہب کا احترام کرتی ہے۔ میں نے کہا ایسی سیکولر ریاست تو دراصل اسلامی ریاست ہے۔ لیکن آپ ہر مذہب کا احترام نہیں کرتے کیونکہ اگر آپ ہر مذہب کا احترام کرتے ہوتے تو جس طرح مسلم کش فسادات ہوتے رہے ہیں اور جن کی بنیاد پر پاکستان وجود میں آیا۔ اس کی ضرورت نہ ہوتی۔

اگر صحیح معنوں میں کوئی آئیڈیل سیکور ریاست یا روحانی جمہوریت ہو سکتی ہے تو دوسرے مذاہب کا احترام کرے تو وہ صرف اقبالیہ کی تجویز کردہ جدید اسلامی ریاست ہے۔ صرف اُسی کے ذریعے ہم اتحادِ انسانیت، مساوات اور حریت کے اصولوں کو توحید کے پرستاروں کے طور پر دنیا میں قائم کر کے دکھا سکتے ہیں۔

اب آئیے دوسرے اصول کی طرف۔ یہ اصول ہے مساوات کا۔ اسے سمجھنے کے لیے اقبال کے سماجی اور معاشی نظریہ کو اپنے سامنے رکھنا ہوگا۔ مثلاً ان کے نزدیک انسان کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن مجید نے تجویز کر رکھا ہے۔ معیشت کے میدان میں وہ سرمایہ دارانہ نظام کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے سوشلسٹ یا اشتراکی نظام کے۔ اس کے باوجود وہ سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے مکمل طور پر خارج کرنے کے خلاف ہیں بلکہ اسے مناسب حدود میں رکھنے کے قائل ہیں۔ شریعت کے مطابق قانونِ وراثت کے نفاذ، زکوٰۃ، غشہ اور صدقے کی وصولی کے اہتمام کے علاوہ وہ اس ضمن میں ایسے قرآنی احکامات پر اجماع دیتے ہیں۔ مثلاً کل، اعفو کے حکم پر یعنی جو بھی آپ کے پاس اپنی ضرورت سے زائد ہے وہ آپ ملت کی فلاح و بہبود کے لیے دے دیں۔ لیکن اس کے لیے جب تک ریاست کا تجربہ ہو رضا کارانہ طور پر کچھ دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا آپ قبائل کی وہ نظم اپنے ذہن میں لائیے، جو روس کے انقلاب سے متعلق ہے، اور روس کے انقلاب کا حوالہ دے کر وہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کو چاہیے کہ وہ قرآن میں غوطہ زن ہوتا کہ کل، اعفو کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی حکمت واضح ہو سکے۔ اس بنیاد پر وہ ریاست کو ایسے ٹیکس لگانے یا ایسے اقدامات اٹھانے کی اجازت دیتے ہیں جس سے فلاحِ عامہ کا مقصد حاصل کیا جاسکے۔ اس کے بغیر مساوات کا آئیڈیل حاصل نہیں ہو سکتا۔ علاوہ اس کے اور کئی نکات ہیں مثلاً اقبال جدید اسلامی ریاست میں ارغشی کی ذاتی ملکیت کا اس حد تک حق تسلیم کرتے ہیں کہ جو زمیندار بذاتِ خود زیرِ کاشت لاتا ہو یعنی صرف وہی اس کی ملکیت تصور کی جائے اور جو خود کاشت نہیں کرتا وہ اس سے لے لی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ اقبال زندگی یا راضی کی پیداوار سے آمدنی پر کسی تناسب سے ٹیکس وصول کرنے

کے حامی ہیں جس طرح انکم ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ مزید برآں وہ ایسے قوانین کا نفاذ بھی چاہتے ہیں جو اجتماعی حقوق نظر انداز کر کے دوست خزانہ کرنے، ناجائز وسائل معیشت سے مال کٹھا کرنے، سود لینے، شہ لگانے وغیرہ کو حرام اور ممنوع قرار دے سکیں۔ چنانچہ مساوات کا یہ تصور قیام کی جدید سلامی ریاست میں بالکل ایسے ہی ہے جس کو ہم جدید اصطلاح میں ”مخلوط معیشت“ کا تصور کہتے ہیں۔ یعنی بعض اہم صنعتوں پر مشتمل پبلک سیکٹر میں سرکاریہ لگانے کا اہتمام ریاست خود کرے اور ساتھ ہی کوشش کو بھی ایک حد تک قبول کیا جائے لیکن قومیلہ یا غضب کی پالیسی کے خلاف ہیں۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ اس مخلوط معیشت کی بنیاد پر ایک فلاحی اسلامی ریاست وجود میں لائی جاسکتی ہے۔

اب اس کے بعد اقبال کے تیسرے اصول ریاست یعنی ”حریت“ جس سے ان کی مراد آزادی ہے پر غور کیجیے، اس کے متعلق میں نے آپ سے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ ان کے نزدیک انتخابات کے ذریعے مسلم ممالک میں قانون ساز مجالس کا قیام اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال جمہوریت سے کیا مراد لیتے ہیں۔ اس سے ان کی مراد منتخب اسمبلی ہے۔ اور اسمبلی مختلف النوع سیاسی جماعتوں کے انتخابی ممبر کے سے وجود میں آتی ہے۔ اقبال خود اس کا ذکر کرتے ہیں کہ خلفائے راشدین ہی کے زمانے میں سیاسی گروہ بندیاں ہو گئی تھیں۔ انصار کا ایک سیاسی گروہ تھا جنہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے مقابلے میں اپنا ایک امیدوار کھڑا کیا تھا۔ اسی طرح مہاجرین کا اپنا گروپ تھا۔ جنہوں نے سب سے پہلے یہ اصول وضع کیا کہ عربوں کے تمام قبائل اس کو خلیفہ نہیں مانیں گے جو قریش میں سے نہ ہو۔ اس کے سبب انصار خاموش ہو گئے، انصار کا موقف یہ تھا کہ اسلام کی تمام عسکری قوت انہوں نے فراہم کی ہے اس لیے خلیفہ ان کا ہونا چاہیے اس کے جواب میں مہاجرین کی دلیل یہ تھی کہ سارے کے سارے عرب آپ کو قبول نہیں کریں گے کیونکہ آپ قریش میں سے نہیں ہیں لہذا خلیفہ قریشی ہونا چاہیے۔ ان گروہوں کے علاوہ بنو ہاشم کا گروہ تھا جن کا خیال تھا کہ خلافت کا سلسلہ صرف رسول اللہؐ کی اپنی نسل میں سے چلنا چاہیے۔ یہ شیعان علیؑ تھے۔ تو اس طرح رسول اللہؐ کی وفات کے فوری بعد یہ

تین سیاسی پارٹیاں وجود میں آگئی تھیں۔

آپ محسوس کریں گے کہ یہ جو سیاسی گروہ بندی اس وقت وجود میں آئی اور ان کی آپس میں جو تنگ و دو ہوئی اس میں کُن میں سے کسی نے بھی اپنے حق میں قرآن کا کوئی حوالہ پیش نہیں کیا۔ وہ عملی لوگ تھے۔ وہ سوچتے تھے کہ یہ ایک سیاسی مسئلہ ہے اور اسے ایک سیاسی مسئلے کے طور پر ہی حل کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال کی نگاہ میں اجتہاد کے جو بنیادی اصول ہیں (یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس) ان میں سے وہ سب سے زیادہ اہمیت اجماع کو دے رہے ہیں اور پھر اجماع کو ہی اجتہاد یا قانون سازی کا اختیار دیتے ہیں۔ چونکہ اجماع ان کے نزدیک مسلم اسمبلی ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ممکن ہے آج کے زمانے میں مسلم اسمبلی کو اسلامی فقہ کی باریکیاں سمجھنے میں وقت پیش آئے اور قانون سازی میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑے لہذا بہتر ہے کہ علماء کا ایک بورڈ بھی اس کے ساتھ منسلک کر دیا جائے۔ لیکن وہ بورڈ کو اسمبلی پر حاوی ہونے کا حق نہیں دیتے بلکہ اس کے خطرات سے آگاہ کرتے ہیں اور بار بار اس پر زور دیتے ہیں کہ بہتر طریقہ یہی ہے کہ ایسے نمائندے منتخب ہو کر آئیں، جو اسلامی فقہ کے ساتھ ساتھ جدید جوہر کس پروڈنس کے اصولوں سے بھی آشنا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں جدید اسلامی ریاست میں اسمبلی کے ”میدانوں“ میں دیگر شرائط کے علاوہ یہ شرط بھی ہو کہ وہ وکیل یا قانون دان ہوں اور اس کے ساتھ انھیں اسلامی فقہ پر بھی عبور حاصل ہو۔ کیونکہ اسلامی قانون سازی کا کام صرف ایسے ہی مقنن صحیح طور پر کر سکتے ہیں۔

قانون سازی کے کام کے سلسلے میں اقبال کے فلسفے کی بنیاد ان کے ”ثبات فی التغیر“ (permanence in -change) کے تصور پر ہے یعنی ثبات صرف تغیر کو حاصل ہے۔ اس کی تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں کہ جہاں تک عبادات کا معاملہ ہے، اس میں تو ثبات کا اصول کارفرما ہے۔ عبادات میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کیا جاسکتا لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے وہ تغیر کے اصول کے پابند ہیں یعنی تمام معاملات اقبال کے نزدیک تغیر کے اصول کے پابند ہیں۔ اسلام میں اگر کوئی چیز تغیر سے باہر ہے تو وہ صرف اللہ صرف عبادت

ہیں، ان میں کوئی تغیر و تبدیلی نہیں ہو سکتی، نماز کے اوقات میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، روزے کے اوقات میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی لیکن معاملات کو وقت کے تقاضوں یا قوم کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق تبدیل کیا جاسکتا ہے اس کا حق اقبال اُس اسمبلی کو دیتے ہیں جسے وہ اجماع کہتے ہیں۔ اللہ اجماع اقبال کے نزدیک مجلس شوریٰ یا پارلیمنٹ ہے۔ لیکن اس مجلس شوریٰ کا کام کسی حاکم یا امیر کو مشورہ دینا نہیں بلکہ خود حاکمیت کے فرائض انجام دینا ہے۔ یہ مجلس شوریٰ تین اہم میدانوں میں قانون سازی کے فرائض انجام دے سکتی ہے۔ اور وہ تین اہم میدان یہ ہیں۔

۱۔ رائج الوقت قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق ڈھنا۔

۲۔ ایسے اسلامی قوانین نافذ کرنا جو اب تک نافذ نہیں کیے گئے۔

۳۔ ایسی قانون سازی کرنا جو قرآن و سنت سے متصادم نہ ہو۔

ان تینوں میں بھی سب سے زیادہ اہمیت تیسرے میدان کو دی جاسکتی ہے یعنی ایسی قانون سازی جو قرآن و سنت سے متصادم نہ ہو کیونکہ یہ میدان دیگر میدانوں سے زیادہ وسیع ہے۔ پھر علامہ کہتے ہیں کہ ان میدانوں میں مسلمانوں کو حضرت عمرؓ کی تقلید کرنا چاہیے۔ گویا وہ آج کے مسلمانوں کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کی طرح قرآن یا پیغامِ الہی کی رُوح کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

The question which confronts Muslim countries is whether the law of Islam is capable of evolution - a question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative, provided the world of Islam approaches it in the spirit of Umar - the first critical and independent mind in Islam who, at the last moments of the Prophet, had the moral

courage to utter these remarkable words: 'The

Book of God is sufficient for us'." ۲۶

اقبال اپنے لیکچر میں جہاں اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ قانون سازی کا کام اسمبلی کرے اور اجتہاد کا اختیار انفرادی علماء سے لے کر اسمبلی کو دے دیا جائے تو اسی ضمن میں وہ یہ بھی نوٹ کرتے ہیں کہ مسلمانانِ برصغیر کی قدامت پسندی کے باوجود مسلمان تو بدل رہے ہیں لیکن قانونِ شریعت جہاں تھا وہیں پر ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"In view of the intense conservatism of the Muslims of India, judges cannot but stick to what are called standard works. The result is that while the peoples are moving, the law remains stationary." ۲۷

دوسرے الفاظ میں اقبال کہنا یہ چاہتے ہیں کہ پوری تاریخ اسلام میں علماء کا اختلاف ہر جگہ اور ہمیشہ رہا ہے اور جب مسلمانوں نے زمانے کے ناگزیر تقاضوں کے پیش نظر تجدید کی طرف قدم بڑھایا ہے علماء نے ہمیشہ قدم قدم پر اس کی پھر پور مخالفت کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود مسلمان آگے چلتے گئے اور علماء پیچھے رہ گئے۔ یہی بات میں آپ سے عرض کر رہا ہوں کہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ ہم آگے بڑھ رہے ہیں لیکن قانونِ شریعت جہاں پر کھڑا تھا وہیں کھڑا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ آپ اس کو اپنے ساتھ آگے نہیں لے جا رہے۔ پھر کہتے ہیں کہ :-

"With the return of new life, the inner catholicity of the spirit of Islam is found to work itself out in spite of the rigorous conservatism of our doctors." ۲۸

اقبال یہ یقین رکھتے ہیں کہ اسلام کے اپنے اندر ایک ارتقائی قوت ہے اور ایسی بندشوں کے باوجود اس ارتقائی سیلاب کو کوئی نہ روک سکے گا۔ اُن کے خیال کے مطابق

قانون اسلامی آگے بڑھے گا۔ چنانچہ اس سلسلے میں دلچسپ اقتباس مندرجہ ذیل ہے جس میں وہ مسلم ریاست یا اپنے جدید اسلامی ریاست کے تصور کا حاصل پیش کرتے ہیں۔

"The claim of the present generation of Muslim liberals..."

(وہ لیبرل کی اصطلاح استعمال کر رہے ہیں، لیبرل سے یہاں مراد اصلاحی انداز فکر ہے لیبرل سے مراد مادر پدر آزاد نہیں۔)

"To interpret the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life is, in my opinion, perfectly justified. The teaching of the Quran that life is a process of progressive creation, necessitates that each generation, guarded but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems".^{۲۹}

یہاں اقبال نے جو کچھ کہا ہے یہ کسی بھی قدامت پسند عالم کو کسی بھی صورت میں قابل قبول نہیں۔ آزادی اجتہاد کی جو راہ اقبال دکھا رہے ہیں، قانون ساز اداروں کے لیے اجماع کی صورت میں یا جدید اسلامی ریاست میں جس وسعت نظر کے فروغ کی وہ توقع رکھتے ہیں اس کے لیے فی الحال نہ تو ہمارے علماء تیار ہیں نہ مجالس قانون ساز کے اراکین، اور نہ ہی مسلم قوم۔

بہر حال ان تمام اقتباسات سے اقبال کا جو تصور ریاست بڑی وضاحت کے ساتھ ابھر کر ہمارے سامنے آتا ہے اس سے کبھی علماء نے اتفاق نہیں کیا، اور اس طرح یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ ہماری قوم نے سیاسی آزادی تو حاصل کر لی لیکن ذہنی طور پر وہ ابھی تک ماضی کی مغایرہ ہے۔ ہم نے اپنے کو ابھی تک دوسری اور تیسری صدیوں کے

تقاضوں اور ضروریات کا غلام بنا رکھا ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ امام ابوحنیفہ نے یہ کہہ دیا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ مجھے سوچنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ پہلے ہی سوچ گئے ہیں لیکن اگر میں کہوں کہ نہیں یہ مسئلہ ہمارے زمانے کا مسئلہ ہے اور اس پر ہمیں غور کرنا ہے اور اجتہاد کرنا ہے تو ہر طرح کے اختلافات اور اعتراضات کے طوفان کھڑے ہو جاتے ہیں اور ہم ان ہی میں گھر کر رہ جاتے ہیں۔ ہم یہ دعویٰ تو کرتے ہیں کہ ہمارے ذہن پاک و صاف ہیں لیکن حقیقت میں ہمارا معاشرہ دوہرے معیار پر قائم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو ہم میں یہ جرأت ہے کہ ہم اس صورت حال کو تبدیل کریں جس میں ہم اس وقت گرفتار ہیں اور نہ ہی ہم یہ چاہتے ہیں کہ کوئی ہمیں کہے کہ ہم میں جرأت نہیں ہے۔ تو میں صرف سیاسی آزادی حاصل کر کے تو آزاد نہیں ہو جاتیں۔ اصل آزادی ذہن کی آزادی ہے۔ اور اسی میں قوموں کی ترقی کا راز ہے۔ اقبال بھی اپنی قوم کو ذہنی طور پر آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ اسی لیے فرماتے ہیں:-

"The superb idealism of your Faith, however, needs emancipation from the medieval fancies of theologians and legists. Spiritually we are living in a prisonhouse of thoughts and emotions which, during the course of centuries, we have woven round ourselves. And be it further said to the shame of us - men of older generation that we have failed to equip the younger generation for the economic, political and even religious crises that the present age is likely to bring. The whole community needs a complete overhauling of its present mentality in order that it may again

become capable of feeling the urge of fresh desires
and ideals".

خوآشی وحوالہ جات

- ۱۔ مولانا سید الحسن ندوی، 'نفقوش اقبال' لکھنؤ، ۱۹۷۶ء۔ ص ۳۹، ۴۰۔ یہ اُن کی معروف عربی کتاب ردائع قبال کا اردو ترجمہ ہے۔
- ۲۔ 'Iqbal, Islam and Ahmadism', in S.A. Wahid, *Thoughts and Reflection of Iqbal*, Lahore 1964, pp.278f.
- ۳۔ غنیم لدین، اصلاحی مکتوبات شیخ الاسلام، لاہور ۱۹۴۴ء، جلد سوم، صفحہ ۱۴۱۔
- ۴۔ ایضاً صفحہ ۱۴۱۔
- ۵۔ مخزن لاہور اکٹوبر ۱۹۰۴ء۔ یہ مضمون ادنیل کالج میگزین جشن اقبال نمبر، مرتبہ ڈاکٹر عبادت بریلوی، صفحات ۱۹، ۲۰۔ میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔
- ۶۔ عبادت بریلوی، محولہ بالا، ص ۱۹، ۲۰۔
7. Iqbal, 'Islam as a Moral and Political Ideal', in S. A. Wahid, *op.cit*, pp. 51-55; reproduced from *Hudsonian Review* Vol., XX, July-December, 1909). .
8. *Ibid.*, p. 53.
9. *Ibid.*, p. 54.
10. *Ibid.*, p. 54f.

11. cf. L. A. Latif, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore, 1974, pp. 107-120.

12. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1944, p. 7.

۱۳۔ مدحظہ ہونظم، تالہ ابیس، جاوید نامہ، کلیات فارسی، لاہور، ۱۹۸۱ء، صفحہ ۷۲۵۔

14. Iqbal, *Reconstruction*, p. 162.

۱۵۔ مدحظہ ہونظم، غلاموں کی ناز، شریب کلیم، کلیات اردو، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۶۲-۶۲۔

۱۶۔ جاوید اقبال، تندرود، لاہور، ۱۹۸۲ء، جلد سوم، ص ۲۴۸۔

۱۷۔ ایضاً ص ۲۴۸۔

۱۸۔ ایضاً ص ص ۲۴۸-۲۴۹۔

۱۹۔ ایضاً ص ۲۴۹۔

۲۰۔ ایضاً ص ۲۴۹۔

۲۱۔ ایضاً ص ۲۴۹۔

۲۲۔ ایضاً ص ص ۶۱۲-۶۱۳۔

23. Iqbal, *Reconstruction*, p. 179.

24. *Ibid*, p. 154.

25. Wahid, *op.cit.*, p. 169.

26. Iqbal, *Reconstruction*, p. 162.

27. Wahid, *op.cit.*, p. 214.

28. Iqbal, *Reconstruction*, p. 164.

29. *Ibid*, p. 168.

30. Wahid *op.cit.*, p. 213.

اسلامی قانون کے ارتقاء میں اجتہاد کا کردار

مصر کے معروف عالم مرحوم ڈاکٹر احمد امین نے مسلم دنیا کے فکری غنیمت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ: ”تقریباً پانچ سو سال سے مسلمانوں نے فکری میدان میں جو کچھ لکھا ہے اگر سے غرق دریا کر دیا جائے، تو اس سے علم و ادب کو کوئی زیادہ نقصان اٹھانا نہیں پڑے گا۔“ ہر چند ڈاکٹر موصوف کی تنقید میں قدرے شدت پائی جاتی ہے، لیکن انہوں نے مسلمانوں کے فکری زواں کو بہن کرنے اور انہیں خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے وہی کچھ کہا ہے جو ان سے پہلے دورِ حاضر کے مسلم مفکرین کہہ چکے ہیں، مسلم مفکرین نے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ ہو چکا ہے۔ شیخ جمال الدین افغانی نے کہا تھا: ”یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا، پس معنی دروازہ اترن و سنت کی کس نص سے یہ دروازہ بند کیا گیا ہے اور کس امام نے یہ کہا ہے کہ میرے بعد مسلمانوں کو دین میں بصیرت و ادراک حاصل کرنا مناسب نہیں ہے یا انہیں قرآن مجید اور حدیث شریف سے ہدایت حاصل کرنی نہیں چاہیے، یا ان کے مفہوم و مواد کی گہرائی میں اترنے اور اسے وسعت دینے کے لیے سعی و نشاط سے کام لینا نہیں چاہیے“۔

بے شبہ مسلم تاریخ کا یہ المیہ ہے کہ مسلمان اپنے دور انحطاط میں اسی مرض میں مبتلا ہوئے جس میں ان سے قبل بعض دوسری مذہبی جماعتیں مبتلا ہو چکی تھیں۔ لیکن دوسری جماعتوں کا فکری جمود و تعطل میں مبتلا ہونا چنداں حیرت انگیز نہیں کیوں کہ بقول رسل Russell ان کے مذہبی صحیفوں میں ہمیں ایک لفظ بھی ذہانت کی تعریف میں نہیں ملتا، رسل کا کہنا ہے کہ:۔

"So far as I can remember there is not one word in the

Gospels in praise of intelligence."

لیکن قرآن مجید نے تو بار بار انسانی فکر و عقل سے خطاب کرتے ہوئے ان لوگوں کی سخت مذمت کی ہے جو کائنات کے حقائق و دقائق کا مشاہدہ کرنے سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہیں، جو قدم قدم پر تائید کے نشانات پر غور و فکر کرنے سے انکار کرتے ہیں، قرآن نے ایسے لوگوں کی عقل و دانش اور ہوش و حواس کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کے پاس عقل ہے، لیکن سوچ بچار سے کام نہیں لیتے، ان کے پاس آنکھیں ہیں لیکن دیکھتے نہیں، ان کے پاس کان ہیں لیکن سنتے نہیں۔ یہ لوگ گمراہی میں جی رہے ہیں۔

۱۰۱. اَلَا فَاٰیٰتٌ بَیِّنٰتٌ ۙ

ہر بات میں جتنی جہان نہیں کہ قرآن مجید، سدھی فکر کا بنیادی ماحول ہے، درنہائی سعادت و ہمت کا سرچشمہ، چنانچہ جب قرآن مجید اور رسول کریم ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم و تربیت نے صحت پر مبنی فکری صلاحیتوں کو بیدار کیا اور ان کی بے کیف زندگیوں میں معنویت پیدا کی تو انھوں نے روحانی طور پر ایک نیا جنم لیا۔ اب قرآن ان کی فکر و نظر کا مرکز تھا، اس کی تعلیمات اور اس کے اسرار و حکم ان کی سوچ بچار کا محور انھوں نے قرآن مجید کے فلسفہ و حکمت کو سمجھنے کے لیے مقدور بھر محنت سے کام لیا، یہی فکری ریاضت ہے جسے ہم آج اجتہاد سے یاد کرتے ہیں۔ یہ چوں کہ صحابہ کرامؓ اپنی ذہنی صلاحیتوں میں ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ اس لیے قرآن نہیں اور اس کے حقائق و معانی کے ادراک میں بھی وہ یکساں مقام نہیں رکھتے تھے۔ اگر انھیں قرآن سے کسی مقام پر کوئی مشکل پیش آتی تو وہ اس حضرتؓ سے رجوع کرتے اور آنحضرتؐ بعض اوقات کسی مسئلے کو کسی بزرگ کے حوالے کر دیتے، جو آپ کی موجودگی میں اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کرتے، اس سے مقدمہ صحابہ کرامؓ کی فکری صلاحیتوں کو جلا بخشنا تھا۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ نہ صرف قرآن مجید کے معانی پر غور و فکر کرتے، بلکہ رسول اللہؐ کے فرمان و اس پر بھی سوچ بچار کرتے، اور وہ الفاظ کے ظاہری معانی کے ادراک ہی پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ اس سلسلے میں علماء نے متعدد واقعات نقل کیے ہیں۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ رسول کریمؐ نے یوم اہزاب کے موقع پر فرمایا کہ نماز عصر بنی قریطہ پہنچ کر ادا کی جائے گی، لیکن ہوا یہ کہ راہ کی میں وقت نماز آگیا جس پر بعض صحابہؓ نے کہا کہ ہم تو منبر پر پہنچ کر ہی نماز پڑھیں گے، لیکن دوسرے بزرگوں نے فرمایا کہ نہیں! ہم تو ابھی نماز پڑھیں گے، رہا رسول کریمؐ کا یہ فرمان کہ منبر پر پہنچنے سے پہلے نماز نہ پڑھی جائے تو اس فرمان کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ ہمیں اپنی منزل تک پہنچنے میں جلدی اور تیزی سے کام لینا چاہیے،

وہ نہ یہ مطلب نہیں کہ راہ میں نماز نہ پڑھی جائے، لفظ جب آنحضرتؐ کے سامنے اس واقعہ کا ذکر آیا تو آپؐ نے کسی فریق کو ہدفِ مذم نہیں بنایا، یعنی جن بزرگوں نے سوچ بچار سے یہ فیصلہ کیا تھا کہ آنحضرتؐ کے فرمان کا مطلب منزل تک جلد پہنچنا تھا، نماز پڑھنے سے روکنا نہیں تھا۔ آنحضرتؐ نے اُن سے یہ نہیں فرمایا کہ آخر تم لوگوں نے حدیث کے ظاہری مفہوم و مراد پر عمل کیوں نہیں کیا۔ اسی قسم کا ایک دوسرا واقعہ بھی آنحضرتؐ کے سامنے ہی پیش آیا، جب قبیلہ بنی قریظہ سے جنگ کا واقعہ پیش آیا تو مسلم فوج نے خاص جنگی لفظ نظر سے بعض درختوں کو کاٹ دیا جو محاصرہ کی راہ میں رکاوٹ بن رہے تھے۔ یہ امر یعنی درختوں کا کاٹنا بہ ظاہر قرآن کی اس آیت کے خلاف تھا، جس میں فساد فی الارض کی نہمت کی گئی ہے۔ قرآن نے فرمایا ہے :-

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۚ

یعنی جب یہ مفسد برسرِ اقتدار آتے ہیں تو فصلوں اور نسلوں تک کو برباد کر دینے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد میں مسلم فوج شام کی طرف بڑھی تو خلیفہ راشدؓ نے ان سے فرمایا :- ”دیکھنا! پھل دار درختوں اور فصلوں کو نہ کاٹنا، نیز یہ کہ انسانی بستیوں کو دیوان نہ کرنا۔ چنانچہ جب جنگی مصلحت کے پیش نظر بنی نصیر کے درختوں کو کاٹا گیا تو انھوں نے شور مچایا کہ محمدؐ ایک طرف تو فساد فی الارض سے روکتے ہیں لیکن دوسری طرف خود ان کے ساتھی درختوں کو کاٹ رہے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کے اس اجتہادی قدم کو کہ جنگی ضرورت کے پیش نظر درختوں کا کاٹنا ناگزیر تھا، قرآن مجید نے سورۃ الحشر میں جائز قرار دیا اور اسے فساد فی الارض سے تعبیر نہیں کیا۔ اس واقعہ سے پتا چلتا ہے کہ قرآن مجید کی کسی نفع کے عمومی حکم کو کسی دوسری مصلحت کے پیش نظر (جس کا ادراک انسانی عقل نے مقدور نہیں سوچ بچار کے بعد کیا ہے اور قرآن دُست کے فلسفہ و حکمت کی روشنی میں کیا ہے) محدود کیا جاسکتا ہے۔

آثارِ احادیث میں ایسے کئی واقعات کا تذکرہ آیا ہے، جن میں کہا گیا ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے کسی قرآنی نفع یا حدیث کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا تھا، تو اُن حضراتؓ یا حضرت عائشہؓ نے انھیں صحیح مفہوم سے آگاہ فرمایا۔ اس قسم کے واقعات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ رسول کریمؐ کی حیات طیبہ میں جب ممتاز صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عمرؓ یا حضرت علیؓ نے قرآن یا آنحضرتؐ کے فرموداتِ مبارکہ

کی شرع میں اجتہاد سے کام لیا، جو آنحضرتؐ نے سے پسند فرمایا کیونکہ ان کا اجتہاد روح شریعت یا روحِ عدل سے قہر سے تھا، اور نہ شریعت کے بنیادی مفاد کو پورا کر رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریمؐ نے اپنے اجتہاد پر مسترت کا ظہر فرمایا۔ آپؐ نے ایک بار حضرت معاذ بن جبلؓ سے جوہن میں گورنر کر رہے تھے، انہوں نے کہا کہ اگر تم قرآن و سنت میں کسی قضیہ کا حل نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے؟ تو پھر میں اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا (مجتہد بری)، حضرت معاذؓ نے جواب میں عرض کیا کہ رسول کریمؐ نے اس جواب کو پسند فرمایا۔ حضرت معاذؓ نے زندگی کے مسائل کو حل کرنے کے لیے اپنی جس رائے یا اجتہاد کا ذکر کیا تھا حضرت عمرؓ نے اسی رائے کو اختیار کرنے کا مشورہ دیا، رضی اللہ عنہما۔ آپؐ نے رضی اللہ عنہما کو صوف کو لکھی تھا کہ اگر تمہیں فیصلہ کرتے وقت اللہ کی کتاب، رسول اللہؐ کے فیصلوں اور ائمہ سے کوئی چیز نہ ملے تو پھر اپنی رائے سے کام لیتے وقت خوب محنت سے کام لو، وہ مل علم سے مشورہ کرو اور اجتہاد برائے دستور اصل (علم والا صلاح)، اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت علیؓ سے مروی ہے، حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

”میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہمیں بعض اوقات ایسے امور سے دستہ پڑتا ہے جن کے بارے میں نہ تو قرآن مجید میں کچھ نازل ہوا ہے اور نہ ہی آپؐ کی سنت نے کوئی فیصلہ دیا ہے۔“ اس پر رسول کریمؐ نے فرمایا:

”اُسی صورت میں مومنین میں سے ہر علم کو اکٹھا کرو، اور زیر بحث مسئلہ کو باہمی مشورہ سے حل کرو اور کسی ایک رائے پر بغیر مشورہ فیصلہ نہ دو۔“

ان واقعات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح ہوگا کہ رسول کریمؐ اور صحابہ کرامؓ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ زندگی تغیر پذیر واقع ہوئی ہے، دنیا بدل، نیا وقت اپنے جوہ میں نئے مسائل اور نئی مشکلات لاتا ہے، جن سے مسلمان مسلسل غور و فکر اور باہمی صبر و مشورہ ہی سے عہدہ برہنہ ہو سکتے ہیں۔

رسول کریمؐ کی حیات طیبہ میں صحابہ کرامؓ کے اجتہاد اور رائے کا دائرہ وسیع نہیں تھا، انہیں جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا تو وہ آنحضرتؐ سے پوچھتے، آپؐ یا تو انہیں قرآن مجید کے نئے احکامات سے آگاہ فرماتے یا اپنی طرف سے کوئی فیصلہ فرما دیتے، یہ فیصلہ قرآن مجید ہی کے حکام کی تشریح و تفسیر شمار کیا جاتا، مثلاً قرآن نے اس پہلی یا دوسریوں سے ایک ہی وقت میں شادی کرنے سے منع فرمایا۔

رسول کریمؐ نے اس کلمہ میں مزید اضافہ فرمایا کہ ”یہ بھی دُرُست ہے“ یا ”مردہ“ اور بھی اس سے بھی یکساں وقت میں عقد نہیں کیا جاسکتا۔ آپؐ کے وصال کے بعد جب تک دائرہ وسیع ہوا۔ اس جدید مسائل اور مشکلات کے حل کے لیے آپؐ کی ذلت مگر مٹی اسی بے کرامی کے درمیان موجود نہ تھی جس کی وجہ سے فلسفہ فقہ میں و سنت کی روشنی میں انسان عقل و بصیرت کو کام کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ مواقع حاصل ہوئے۔ جس سے جب تک کو ایک بندہ مقناضیب ہوا اور اسے سادگی میں میسر نہ ہوئی مگر وہی ماخذ شریعت رہی گی، لیکن یہ جب تک دہشتے رسول کریمؐ اور صحابہ کرامؓ نے حفظ رائے رکھی کہات، علو یا اجتماعي مشورے کی صورت میں ظہور پذیر نہ ہوا تھا۔ خلافت راشدہ کے زمانہ میں خاص طور پر حضرت ابو بکرؓ و حضرت عمرؓ کے عہد میں مدینہ میں صحابہ کرامؓ کا اجتماع ہوتا اور زیر بحث قضیہ پر آزادانہ غور و فکر کے بعد کسی ایک رائے پر اتفاق ہو جاتا، اس رائے پر عمل کرنا امت کے لیے لازمی قرار دیا گیا، اور اسی اجتماعي رائے کو جمار سے بھی حقیقہ کہا گیا۔ اس اجتماعي رائے کی صحت پر علمائے سورۃ النساء کی آیت نمبر ۵۸ سے استدلال کیا ہے۔ اس آیت میں ارشاد ہے کہ تعصب:

”وَمَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ هَٰؤُلَاءِ يَتَّبِعْ عِلْمَ سَبِيلِ الْمَوْجِبِينَ

نَوَلَهُ مَا تَوَلَّى۔“

یعنی جو آدمی رسولؐ کی مخالفت پر کمر بستہ ہو وہ اہل یمین کی راہ کے ہوا کسی اور راہ پر چلے گا۔ لاکھ اس پر راہ ہایت کھل چکی ہے تو اس کو ہم اسی راہ پر چلائیں گے جس پر وہ خود چلے گا۔ اسی معنی میں ”مخضت سے“ ایک روایت بھی مروی ہے۔ جس میں آپؐ نے فرمایا کہ میری امت غلطی پر ایک جا نہیں ہوگی۔

یہاں یہ امر محتاج بیان نہیں کہ، جہاد کا یہ شرف صرف اہل نبی بزرگوں کے حصہ میں آیا جنہیں خدا نے حکمت و دانش سے نوازا تھا، اور قرآن بھی کا خاص ذوق عطا فرمایا تھا۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ نے نہ صرف سیاست، درمیشیت کے مسائل میں اجتہاد فرمایا اور سنت پر بے کیے بلکہ ان مسائل میں بھی اجتہاد فرمایا جن میں قرآن و سنت پر فیصلہ دینے کے تھے۔ لیکن جدید وقت کے تقاضوں کے پیش نظر صحابہؓ نے نصوس کی تشریح و تاویل میں حق و صداقت کی نئی نئی جہتوں کو دریافت کیا بھی ہے جو جہاد و سنت فرمائے، اہل علم نے ان کے تین درجات مقرر کیے ہیں:

۱۔ ان اجتہادات کا تعلق قرآن و سنت کی تشریح و تفسیر سے تھا۔

۲۔ کسی زیر بحث مسئلے کو کتاب و سنت میں اس سے ملتے جلتے مسائل یعنی امثال و شباه پر قیاس کرنا۔

۳۔ اجتہاد کا کسی خاص معین نفس پر عہدہ دکنے کے بجائے روح شریعت پر اعتماد کرنا، علما نے کہا ہے کہ شریعت مقدسہ کا منہائے نظر مخلوق کی بھلائی ہے جس جگہ یہ بھلائی پائی جائے گی وہی شریعت ہوگی۔ اجتہاد میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی گئی کہ جس چیز کو مسلمان جماعتی طور پر بہتر جانتے ہیں، وہ چیز عند اللہ بھی حسن اور بہتر ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں چند ایسے احکام بھی جاری کیے جو یہ ظاہر قرآن کے صریح حکم سے متضاد منظرآتے ہیں، یا آپسے بعض احکام کو مؤتلف کر دیا، جن پر عہد رسالت میں عمل ہوتا تھا۔ مثلاً جب عراق، اسلامی ریاست کا حصہ بنا، تو آپسے عراق کی زمینوں کو فوجیوں میں تقسیم کرنے کے بجائے ریاست کی ملکیت قرار دیا۔ مفتوحہ راضی کی تقسیم کے بارے میں حضرت عمرؓ نے کئی روز تک صحابہ کرام سے بات چیت کی، اس مسئلہ پر وہ رائیں بھینیں، بعض بزرگوں کا کہنا تھا کہ ان زمینوں کو فوجیوں میں تقسیم کر دیا جائے، جیس کہ خود رسول کریمؐ نے خیبر کی زمینوں کو تقسیم فرما دیا تھا، دوسری رائے یہ تھی کہ ان زمینوں کو ریاست کی ملکیت میں دے دیا جائے، حضرت معاذؓ نے جو اس رائے کے حق میں تھے، یہاں تک کہا: اگر آپسے (حضرت عمرؓ) ان زمینوں کو تقسیم کر دیں (اور ریاست کی تحویل میں نہ لیا) تو یہ لوگ (فوجی) بہت بڑے سرمایہ کے مالک بن جائیں گے، ان کے مرنے کے بعد یہ ساری جائداد کسی ایک آدمی یا عورت کی طرف منتقل ہو کر رہ جائے گی، حضرت معاذؓ کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر معروف دو ابی نے لکھا کہ حضرت معاذؓ نے اپنی تقریر میں سی چیز کی "اکتاذ و تاذ مذمت کی ہے، جس کی بُرائی آج کے سوشلسٹ کر رہے ہیں، یعنی اللہ کی وسیع سرزمینیں بالآخر ایک شخص کی ملکیت میں آجائے گی، جس رکاشت کاروں کی ایک بڑی جماعت کا کمرے کی، جن کی محنت پر ایک آدمی داد عیش و سرگاہ کا لے گا۔" اہل حق عراقی زمینوں کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے حضرت عمرؓ نے اپنے موقف کی حمایت میں سورۃ النحر کی آخری آیات سے استدلال کیا، جن میں کہا گیا ہے کہ سرمایہ صرف مالدار آدمیوں ہی میں گردش نہ کرتا رہے، بالآخر مہاجرین اور انصار کے اہل بیابان و

عقید نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا اور طے پایا کہ ان ارضی کو ریاست کی تحویل میں دے دیا جائے۔

انہی اجتہادات میں سے ایک اجتہاد یہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے عرب سوسائٹی سے غلامی کی رسم کو ختم کرنے کے لیے قانونی قدم اٹھایا اور فرمایا کہ: ”نندہ کسی عرب کو غلام نہیں بنایا جاسکے گا، یا جو باندہ کے صاحبِ اولاد ہو گئی ہے، اس کی خرید و فروخت ممنوع ہے۔“ واقعہ یہ ہے کہ ان اجتہادات میں حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کی کسی نص کو معطل یا موافق نہیں کیا، بلکہ بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر قرآنی نصوص کی جدید تفسیر کی، جو شریعت کے مزاج اور فلسفہ و حکمت سے مطابقت رکھتی تھی، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جدید حالات کے پیش نظر اپنے ہی ایک فیصلہ کو دوسرے وقت میں بدل دیا تھا، مثلاً آپؐ نے میراث کے قضیہ میں حقیقی اولاد کو میراث سے محروم رکھنے کا فیصلہ دیا، لیکن جب یہی مسئلہ ایک غرض کے بعد دوبارہ ان کے سامنے آیا تو انھوں نے حقیقی اولاد اور ماں میں شریک اولاد دونوں کو میراث میں حصہ دینے کا فیصلہ صادر فرمایا، جب آپؐ سے آپ کے پہلے فیصلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے جواب میں فرمایا: ”پہلا فیصلہ وہی تھا جو ہم نے (اپنے اجتہاد کے مطابق اس وقت) صادر کیا تھا، اور یہ فیصلہ جو ہم اب دے رہے ہیں (اس اجتہاد کے مطابق ہے)۔“ ذلتِ ماقضینا، و هذا علی ما نقضی“ یہاں پر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ حضرت عمرؓ نے نہ صرف اپنے ایک فیصلے کو دوسرے اجتہادی فیصلے سے بدلا، بلکہ اپنے عہدِ خلافت میں بعض ان فیصلوں کو بھی بدل دیا، جو خلیفہٴ اولؓ نے اپنے زمانہ میں دیے تھے، حضرت عمرؓ کے ان فیصلوں کی روشنی میں یہ نتیجہ خذ کرنا ہیجا نہ ہوگا :-

- ۱۔ ایک مجتہد اپنی ایک اجتہادی رائے کو دوسری رائے سے بدل سکتا ہے۔
- ۲۔ ایک مجتہد حاکم اپنے سے پیشرو مجتہد حاکم کے فیصلوں کا پابند نہیں۔
- ۳۔ ہر نسل کو اپنی مشکلات خود ہی حل کرنی چاہئیں، اس کے لیے اپنے مسائل کو حل کرنے کے لیے اپنے پہلی نسل کے فیصلوں کی پابندی نہ درکار نہیں ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ علامہ قسری نے جنہیں ”سنة المجتہد“ تسمیہ فرمائی تھی، کہا ہے: ”عہدِ حاضر میں مسلم دنیا کے رہنماؤں کا فرض ہے کہ مغرب میں جو انقلاب رونما ہوا ہے، اس کے صحیح

مضمون پر سمجھنے کی کوشش کریں۔ پھر اعلیٰ دانشور نفس درگاہی بصیرت کے ساتھ مسلم
 کے مستقبل اور future اور کوہِ حشیت ایک اجتماعی سیاست social
 policy پیش کریں۔ علامہ نے مزید فرمایا: ”قہر بن مجاہد کی تعلیمات جو زندگی کو یکساں فتنہ
 تخلیقی عمل گردانتی ہیں، یہ ضروری قہر دیتی ہیں کہ ہر نسل کو جو اپنے سلاف کے (تخلیقی) کام سے روشنی
 حاصل کرتی ہے، اس بات کی اجازت دی جائے کہ وہ اپنے مسائل کو خود سلجھائے۔“ واقعہ یہ ہے
 کہ قرآن مجید کی اس بیت: ”فَاَجْعَلِ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِسْحٰجًا“ (۷۸:۲۲) (یعنی اللہ نے
 دین کے بارے میں تم پر سختی نہیں کی) اور رسول کریمؐ کی حدیث شریف ”لَا تُسْرِرُوا لَاحِضًا“ (مؤمنان
 دو نہ خور نقصان اٹھاؤ) کو صحابہ کرمؓ کے اجتہادات کی بنیاد قہر دیا جاسکتا ہے۔ اہل علم نے قانون
 سازی کے سلسلہ میں مزید کہا ہے کہ ”وقت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدل جاتے ہیں۔“
 اِتَّخَذُوا لِحُكْمِ اللَّهِ تَنْغِيْرًا لِّاَزْمَانٍ اِسْ اَصُوں کو تسیم کرنا بے شبہ ایک عظیم الشان اجتہادی عمل
 ہے جس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اہل بصیرت ہی لگا سکتے ہیں۔ علامہ ابن قیمؒ نے اپنی معروف تالیف
 ”علامہ موقیعین“ میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

ہر جید خلافت راشدہ کے دور میں صحابہ کرمؓ میں سیاسی اختلافات بھی نمودار ہوئے جن کا
 رونما ہونا تاریخ کا کوئی انوکھا واقعہ نہیں لیکن اجتہاد بزرگ کام کرتا رہا۔ درہر صاحب اجتہاد مقتدر بحیر
 خور و فخر کی سلا حقیقتوں سے کام لیتا اور مسائل کا حل تلاش کرتا، ہر آدمی بڑی آزادی سے اپنی رائے کا
 ظہار کرتا، درہر اختلاف رائے یا بھی تعلقات پر اثر انداز نہیں ہوتا تھا۔ کیوں کہ ان کے ہاں اجتہاد کا مقصد
 تلاشِ حق تھا۔ ان کی نظردی دراجتماعی زندگی پر حق پرستی اور رست بازی کی گہری چھاپ تھی۔
 حضرت عثمانؓ نے ابو موسیٰؓ سے عریضہ کے نام سے ایک تاریخی خط میں قاضی کے فرائض کا ذکر کرتے ہوئے
 لکھی تھا: ”اگر حج عمرہ لے کوئی فیصلہ کیا ہے، دیکھو تمہاری فکر اسے ہے اس میں حق کا سراغ لگالیا تو
 یہ (پہلا) فیصلہ قبول حق کی رہ میں رکاوٹ بننا نہیں چاہیے۔ اس لیے کہ حق قدیم ہے کوئی چیز اس کو
 بدلتی جگہ سے ہٹا نہیں سکتی، حق کی طرف واپس آنا باطل پر بازو نہیں رہنے سے کہیں بہتر سے۔ اس خط
 کے آخر میں رشاد فرماتے ہیں: ”تمہارے اجتہادات کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ ان میں کون سی رائے
 حق سے زیادہ قریب ہے واللہ کے ہاں پسند۔“ اسی قسم کا ایک تاریخی خط حضرت علیؓ نے مالک

بن شتر کے نام کھاتا تھا۔ چونکہ ان اجتہادیت کا مقصد سچائی اور خدائی قدروں کی بنیادوں پر ایسے معاشرے کی تخلیق تھا، جس میں عدل و انصاف اور بلند قدروں کی رُوح جاری و ساری ہو ایسے معاشرے کی تخلیق کے لیے خلافتِ راشدہ میں مسلسل تجربے کیے گئے، خاص طور پر حضرت عمرؓ کے عہد میں لیکن معدوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ ان تجربوں سے خوش نہیں تھے۔ انہوں نے اپنے آخری دور میں فرمایا: اَنِّیْ جِئْتُ جَنِّ بَنَاتٍ کَا پَتَا حِلَاہِ، مَگر مجھے ان کا پتا پہلے چل گیا ہوتا تو میں مالہ رنگوں کی زبردست چھین کر غریبوں میں تقسیم کر دیتا۔ ۱۲۔ اَلْوَسْتَبَاتُ مَا اسْتَدْرَمْتُ مِنْ اَمْرِیْ لِاِخْذِیْتُ فُضُولَ اَمْوَالِ الْاَغْنِیَاوِ وَتَلَمَّحَتْ عَلَی الْفُضْرَاعِ ۱۳ اس ارشاد سے پتا چلتا ہے کہ وہ جس مثالی معاشرے کی تخلیق کے لیے قلبی جدوجہد کر رہے تھے، اس سے وہ مطمئن نہیں تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف وہ دولت کی منصفانہ تقسیم کے لیے اجتہاد سے مسلسل کام لے رہے ہیں دوسری طرف وہ معاشرتی برائیوں کو روکنے کے لیے بری اصلاحی اقدامات کر رہے ہیں۔ ان کے یہ عظیم اَشَانِ اجتماعی کارنامے قرآن و سنت کے بعد اجتہاد کے رہن منت ہیں جس سے انکار کرنا مشکل ہے۔

جب خلافتِ راشدہ کا دور ختم ہوا اور ہوائِ مینہ نے اقتدار پر قبضہ کیا تو اجتہاد کا دائرہ سُکرا گیا۔ سیاست کا اعتماد ٹوٹا رہ گیا، شوری یا اجتہاد پر نہیں تھا۔ خلافتِ راشدہ میں اجتہادِ اسلام کی بند قدروں کو۔ مسادات، آزادی، شوری۔ محسوس و محوثر دار سے کی شکل میں منتقل کرنے کے لیے کام کر رہا تھا۔ نئے دور کے حکمرانوں نے خلافتِ راشدہ کے اس تاریخی تجربے کے عمل کو روک دیا۔ اس دور میں بڑے بڑے قدریں لوگ پیدا ہوئے، جنہوں نے علم و ادب میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ لیکن اس دور میں علم میں فکری اختلافات بھی ابھرتے گئے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ صحابہ کرامؓ سنت کی تدوین و ترتیب سے پہلے دُنیا سے رخصت ہو چکے تھے، اور مسلم ریاست کی سرحدیں وسیع ہو چکی تھیں جس کی وجہ سے وقت نے نئے مسائل پیدا کر دیے تھے، جن کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی ذکر نہ تھا۔ چنانچہ علیؓ کو اپنے اجتہاد اور رُئے مرزبانہ سے زیادہ اعتماد دینا پڑا، خاص طور پر اہل عراق کو جو مدینہ منورہ سے دور ہونے کی وجہ سے علم حدیث پر وہ عبور و رسوخ نہیں رکھتے تھے۔ جو اہل مدینہ کا امتیازی وصف تھا۔ چنانچہ علم میں دو گروہ: اہل حدیث اور اہل رائے کے نام سے سامنے آئے۔ اہل رائے کے نام سے

پکارے گئے۔ شیخ محمد الحنفی مرحوم نے اپنی کتاب "تاریخ التشریع الاسد می" میں تفصیل سے ان دونوں بر بحث کی ہے۔ ان دونوں علمی جماعتوں میں فکری اختلافات اس حد تک بڑھے کہ اہل الہادی میں سے بعض لوگوں نے سنت اور انتہا پسندی سے کام لیتے ہوئے سنت کا اس حیثیت سے انکار کیا کہ وہ بھی شریعت کا ایک ماخذ ہے۔ دوسری طرف اہل حدیث میں بعض بندگان نے رائے کی مذمت کی اور اس کی دوسری شکوں، قیاس، استحسان وغیرہ کا انکار کیا جس طرح اہل حدیث جماعت میں ضعیف اور بے بنیاد احادیث و روایات کو فروغ حاصل ہوا جس سے خود ثقہ محدثین کو ایک بڑی آزمائش سے واسطہ پڑا۔ انھیں بڑی دیدہ ریزی سے موضوع احادیث کی نشاندہی کرنا پڑی، اسی طرح اہل رائے گروہ میں اجتہاد اور رائے کے پردے میں مواد ہوس کو پھیلنے پھولنے کا موقع ملا، جس پر خود سنجیدہ اہل رائے کو اجتہاد و رائے کے بارے میں سوچنا پڑا، کہ شریعت مقدسہ میں کس قسم کے اجتہاد کی اجازت ہے اور کون اس کا اہل ہے؟ یوں کہ صحابہ کرامؓ کے عہد میں اجتہاد کا بنیادی مقصد ادراک حقیقت کے لیے جدوجہد اور محنت سے کام لینا اور پھر اس کی روشنی میں نئے مسائل کو حل کرنا تھا اس لیے وہ بعض اوقات اپنے جنمادات کے لیے کسی خاص "عین نفس" کی تلاش نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک بزرگ ضحاک بن قیس نے آکر شکایت کی کہ وہ زمین کی سیرابی کے لیے ایک نہر کا بندوبست کر رہے ہیں، لیکن یہ نہر محمد بن مسلمہ نامی ساتھی کی زمین سے گزر رہی ہے ان کی زمین تک پہنچ سکتی ہے، لیکن محمد بن مسلمہ مجھے (ضحاک) اپنی زمین سے اس نہر کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ہر چند میں نے محمد کو سمجھایا کہ اس نہر سے آپ کو بھی فائدہ ہو گا، آپ کی زمین سیراب ہوگی، لیکن انھوں نے میری بات نہیں سنی۔ حضرت عمرؓ نے ضحاک کی شکایت پر محمد کو بلایا اور ان سے کہا کہ جس چیز سے تمہیں کوئی نقصان نہیں، پھر تمہارے بھائی بھی اس کو اس کے فوائد سے کیوں روکتے ہو۔ لیکن محمد نے حضرت عمرؓ کی بات بھی ماننے سے انکار کر دیا جس پر حضرت عمرؓ نے ان سے کہا: "بہ خسر۔" یہ نہر یقیناً ضحاک کے کھیت تک جائے گی۔ چنانچہ "پس کے حکم سے یہ نہر ضحاک کے کھیت تک پہنچائی گئی۔ حضرت عمرؓ کے اس فیصلے کی اساس مفاد عامہ تھا۔ انھوں نے اپنے فیصلے کے لیے کسی خاص نفس کا سہارا نہیں لیا۔ لیکن اب نئے عہد میں جب اجتہاد و رائے میں ذاتی آنا اور مواد ہوس کو مداخلت کا موقع ملا، تو اہل علم

نے یہ طے کیا کہ ایک مجتہد کی رائے کو اس وقت تک قبول نہیں کیا جائے گا، جب تک اس کی بنیاد کتاب سنت اور اجماع پر نہ ہو۔ اگر ایسا نہیں ہے تو یہ رائے، رائے شمار نہیں ہوگی چنانچہ اس رائے کو جس کا اعتماد کسی شرعی بنیاد پر ہے۔ اب قیاس کا نام دیا گیا، اس قیاس کی فہرست میں استحسان، استصلاح ورمصالح مرسلہ جیسی فقہی اصطلاحات کو بھی داخل کیا جاسکتا ہے۔ رسول کریمؐ اور صحابہ کرامؓ کے عہد کے بعد تابعین کے تیسرے دور میں بھی قرآن و سنت کی نصوص کی تشریح و تفسیر میں اجتہاد برابر کام کرتا رہا۔ مختلف سیاسی جماعتوں نے اپنے سیاسی افکار کی حمایت کے لیے مذہب کا سہارا لیا۔ جس کی وجہ سے فکری اور فقہی بحثوں میں اجتہاد اور رائے کا بھرپور مظاہرہ کیا گیا۔ مسلمانوں کے مختلف فرقوں مثلاً شیعہ، خوارج، معتزلہ، مرجئہ، جہرئہ، متکلمین، اہل سنت کے افکار اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ اموی دور میں بھی فکری آزادی کس وسیع پیمانے پر کام کر رہی تھی۔ دوسری صدی ہجری میں فقہ اور حدیث میں جو نامور علماء پیدا ہوئے ان میں حضرت امام بوخیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام ابن حنبل کو بڑی شہرت حاصل ہوئی اور ان کے نام سے مختلف فقہی مدارس وجود میں آئے، جو آج تک پوری مسلم دنیا میں مقبول و معروف ہیں۔ ان کے علاوہ امام جعفر صادق اور امام زید جن کا نام تمام مسلمانوں میں انتہائی عزت و احترام سے لیا جاتا ہے شیعہ مسلمانوں میں مستقل فقہی مدارس کے بانی اور ائمہ قرار دیے گئے۔

ہر چند ائمہ اربعہ میں امام ابو خیفہ کو صحابہ رائے کا امام شمار کیا جاتا ہے اور امام مالک کو اہل حدیث کا رہنما۔ لیکن امام مالک نے قیاس اور مصاح مرسلہ کے نام سے نئے مسائل کو حل کیا ہے۔ اس کی وجہ سے بعض علماء نے انہیں "مثلاً ابن تیمیہ نے المعارف میں، علماء نے رائے میں شمار کیا ہے۔ مثلاً امام مالک قیس کے مقابلہ میں خبر احمد پر، علم و نہیں کرتے ایک روایت میں آیا ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے، اسے کٹی بار دھویا جائے جب امام مالک کے سامنے اس روایت کا ذکر آیا تو انہوں نے کہا کہ کتے کا شکار تو جائز ہے، آخر اس کا حاب مکروہ کیوں ہے؟ یا امام مالک مصلحت نامی حصول کے تحت چوری کے الزام میں مائتوہ ملازم کو جسمانی سزا دینے کے حق میں ہیں، لیکن دوسرے علماء نے ان سے اختلاف کیا ہے۔

ن کا کہنا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ موزم بے گنہ ہو، ان نتمہ کے فقہی افکار میں جو بھی اختلاف
 ہوا، لیکن یہ بزرگ اپنی نیکی، تقویٰ و حق پرستی کی وجہ سے ایک دوسرے کا حقہ مہ کرتے تھے
 درشتت سے نزدیکی رائے کے قائل تھے۔ عباسی حکمران منصور اور ہارون رشید نے مامک
 مالک سے درخواست کی کہ وہ ان کی محروف کتاب "کونہ کاری سطر پر قانون کی بنیاد
 بنانا چاہتے ہیں، لیکن امام نے ان سے اتفاق نہیں کیا اور فرمایا کہ ہر شہر میں ستر شخصت کے
 صحابیوں کے پیرو علم موجود ہیں جن پر لوگ اعتماد کرتے ہیں ان سب کو کسی ایک راستہ کا
 پابند بنانا درست نہیں ہے۔ تاریخ اجتماع کا یہ واقعہ بھی ہمیشہ یاد رکھ جائے گا کہ جن بزرگوں نے
 امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے مسلک کو مرتب کیا اور اسے مسلمانوں میں پھیلانے کے لیے
 پوری تندرستی سے کام کیا۔ وہ خود اکثر مسائل میں اپنے امام سے خداف رکھتے تھے۔ جنش فتنہ
 کو مدد دینے اور اسے پھیلانے میں امام ابو حنیفہ کے نامور شاگرد ابو یوسف اور محمد بن حسن
 نے جو کام کیا ہے، وہ کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے، لیکن یہ دونوں بزرگ کثرت مقام پر
 اپنے استاذ عالی مقام سے خداف رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے امام کے جن افکار و آرا کو
 قبول کیا ہے، انہیں دلیل و برهان کی میزان پر تولنے کے بعد قبول کیا ہے۔ محض خوش اعتقادگی
 یا تقلید کی بناء پر قبول نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے کہ تہاد کا مقصد تلاسن و تنبیہ
 و سبائی کی پیروی، چنانچہ سب ابو یوسف، امام مالک سے ملے اور حدیث کا علم ہوا
 تو انھوں نے اپنی بعض آراء سے رجوع کرتے ہوئے امام مالک سے کہا: ابو عبد اللہ! میں آپ کی
 بات کو قبول کرتا ہوں، اگر میرے سامنے امام ابو حنیفہ کو ان باتوں کا علم ہو جاتا، جن کا مجھے
 (اب) ہو ہے، تو وہ بھی میری طرح اپنی آراء سے رجوع کر لیتے۔ یہی حق کی پیروی ہے
 جس کا مشورہ حضرت عمرؓ نے اپنے تاریخی خط میں ابو موسیٰ اشعریؓ کو دیا تھا کہ حق کی طرف واپسی
 باطل پر ڈٹے رہنے سے کہیں بہتر ہے "امام ابو حنیفہ فرمایا کرتے تھے کہ "هَذَا رَأْيِي وَهَذَا
 رَأْيُ خَلْفَائِي بَدْتُ مِنْ جَاءِ بَرَاءِي خَيْرٌ مِنْهُ قَبْلُنَا" یہ میری رائے ہے، یہ میرے
 خیل میں سب سے بہتر رائے ہے اگر کوئی اس سے بہتر رائے پیش کرے گا، تو مجھ سے
 قبول کریں گے۔ اسی قسم کا ایک قول امام مالک سے روایت کیا جاتا ہے، وہ کہا کرتے تھے:

أَنَا قَسْرٌ أَصِيبُ وَأَخْطِئُ، فَأَعْرِضُوا أَهْلِي عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فِي مِثْلِ أَمْرِ
 جَدِّ، غَضَبِي يَجِيءُ كَرْتًا مَرَّةً وَرَبِّهَا يَأْتِي بَعْدَ بَعْثِي كَمَا هُوَ، مِثْلِي رَأَيْتُ كُتُبَ السُّنَنِ وَالْكِتَابِ وَنُصْنُتِ كَ سَامِنِ
 بِمِثْلِي كَرْتًا مَرَّةً وَرَبِّهَا يَأْتِي بَعْدَ بَعْثِي كَمَا هُوَ، مِثْلِي رَأَيْتُ كُتُبَ السُّنَنِ وَالْكِتَابِ وَنُصْنُتِ كَ سَامِنِ

جس طرح ابو یوسف و محمد بن حسن نے کثر مسائل میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا اور
 کتاب خُتَبِ ابی ابی یوسف نے کُتْل کر اپنے امام کی رائے سے اختلاف کیا، اسی طرح امام
 مالک کے مانجیوں نے ان کی فقہ کو مرتب کیا، لیکن ان کے افکار سے اختلاف بھی کیا۔ اشہب
 بن قاسم، در حنون، مالکی فقہ کے بلند پایہ فقہاء شمار کیے جاتے ہیں۔ لیکن انہوں نے نہ لکھیں بند
 کر کے اپنے امام کے افکار کو قبول نہیں کیا۔ ابن رشد نے لکھا ہے کہ اشہب اور ابن قاسم اپنی بحثوں
 میں امام مالک کی (علمی) غلطیوں کی نشاندہی کیا کرتے تھے، جسے بعض علماء پسند نہیں کرتے تھے۔
 یہ جہاد و رائے ہی کا کرشمہ تھا کہ سچا ہمارے ہاتھوں میں فقہ اسلامی کا قابل قدر ذخیرہ
 موجود ہے، لیکن جب یہ فقہی آزاد و افکار مشب و مدون ہو گئے اور حسن اتفاق سے بعض فقہی مسائل
 کو حکومت وقت کی تائید بھی حاصل ہو گئی تو پھر مدد وقت کے بعد ان کے ماننے والوں میں جہاد
 روت مہور ہوتی چلی گئی، اور انہوں نے نئے نئے مسائل کے افکار کو کثرت رجعت متقدم کا درجہ دے دیا۔
 ہم مسک کے پیروں نے شعوری یا راشعوری طور پر دوسرے مسک کو تسلیم دینے کی کوشش
 کی تاکہ حکومت کے سرکاری مناصب پر قبضہ رہے۔ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں یہ اختلافات
 اس حد تک بڑھے کہ دمشق کے قاضی محمد بن موسیٰ حنفی نے کہا: ”گر میرے بس میں مروت میں
 شوافع پر جزیہ لگا دوں“، اسی طرح کی ایک روایت ابو حامد انطوسی کی طرف منسوب ہے،
 انہوں نے کہا: ”لو کان لی امرٌ فَوَضَعْتُ عَلَى الْحَبَالِہِ الْجُزْیَہُ“ یعنی اگر مجھے اختیار ہوتا
 تو میں حبالبہ پر جزیہ عائد کر دیتا۔

جب فکر و نظر کا یہ حال ہو تو، بل علم سے زندگی کے مسائل کو سمجھانے کی کیا توقع کی جا
 سکتی ہے؟ تنقید و جہود و رباعی اختلاف و نزاع نے علماء و فقہاء کی ساری توانائیوں کو اپنے اندر
 جذب کر لیا۔ اب مسائل کا حل قرآن و سنت، عقل و دانش کی روشنی میں نہیں سوچا جاتا
 تھا، بلکہ اپنے مسک کے مدون فقہی اقوال میں ملاش کیا جاتا تھا، اب شریعت متقدمہ و

فقہ و مترادف لفظ بن گئے تھے، اب قانون کا بنیادی ماخذ قرآن و سنت نہیں تھا، اسے قرآن و سنت، اس ثانوی درجہ حاصل تھا۔ ابوالحسن کرخی نے کہا تھا: ”جو آیت یا حدیث ہمارے مام کے قول کے مطابق نہیں، وہ منسوخ ہے یا مآول“

بے سبب علمائے دربار اور فقہائے جامد کے علمی اور اخلاقی انحراف کے خلاف علامہ ابن تیمیہؒ، ابن قیم اور اس پایہ کے دوسرے علمائے اجتہاد نے آواز اٹھائی اور یہ کہنا شاید مبالغہ نہ ہو کہ چاروں مذاہب کے نام سے جو ”فقہی جبر“ روا رکھا گیا تھا، اس کے خلاف ابن تیمیہؒ نے بغاوت کی، ابن قیم نے الطرق الحکمیہ میں بڑے درد و کرب سے لکھا کہ علماء کے ایک گروہ نے شریعت کو ایسے مقام پر لا کھڑا کیا ہے، جہاں وہ مخلوق کے مفاد عامہ کی حفاظت نہیں کر سکتی، ان لوگوں نے ادراک حقیقت کی صحیح راہوں کو خود اپنے پر بند کر رکھا ہے اور یہ گمان کر رکھا ہے کہ یہ راہیں شرعی قواعد سے متصادم ہیں۔ بخدا! ایسا نہیں ہے،... حکام نے جب یہ صورت حال دیکھی تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ لوگوں کے معاملات کی اصلاح شریعت سے، جیسا کہ ان علماء (جامد) نے اسے سمجھ رکھا ہے، نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ حکام نے سیاست میں شرف و رفا کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی زوردار تحریریں، دردناک صدائیں فضا میں تحلیل ہو کر رہ گئیں، اور مسلم دنیا برابر تقلید و جمود کی تاریکیوں میں بھٹکتی رہی، اس صورت حال کے خلاف عہد حاضر میں پہلے عرب دنیا میں جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبیدہ اور شیخ رشید رضا نے کامیاب آواز اٹھائی، پھر برصغیر میں مولانا شبلی، علامہ اقبال اور ابوالکلام آزاد نے علماء کے جمود اور زندگی کے عملی مسائل سے ان کی بے التفاتی پر کڑی نکتہ چینی کی، جن حضرات نے نہ صرف علماء کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا، بلکہ جدید تعلیم یافتہ گروہ کو بھی گم کردہ راہ قرار دیا۔ فکر و نظر سے علماء اور دانشوروں کی ناآشنائی کا ذکر کرتے ہوئے ابوالکلام نے اپنے خاص نذرانے میں کہا تھا: ”یہاں صرف دو گروہ ہیں: علماء اور جدید تعلیم یافتہ گروہ، مگر دونوں مذہب سے ناآشنا اور منزل سے بے خبر۔ ایک کو کشتی نہیں ملتی، دوسرے کو ساحل نہیں ملتا۔“ اقبال اور ابوالکلام کی انقلابی صداؤں نے ہمارے فکری جمود و تحفظ کو کہاں تک توڑا؟ اس کا جواب تو بن نظر ہی دے سکیں گے، البتہ ہم اس تلخ حقیقت کا مشاہدہ کر رہے ہیں کہ پوری مسلم دنیا بھی

تک اپنی سرزمین پر صحت مند روحانی اور اخلاقی قدروں پر مبنی ایسا جمہوری نظام قائم کر نہیں پائی، جو ہمارے سیاسی و راقصہ کی مسائل کو حل کرنے کا عزم رکھتا ہو۔ چنانچہ آج مسلم معاشرہ فکری اور اخلاقی بحران کا شکار ہے۔ ایک طرف فکری ثرولیدگی ہے، جو ہمارا پیچھا نہیں چھوڑتی اور جس نے ہماری منزل کو نظروں سے اوجھل کر دیا ہے، دوسری طرف نفاق ہے جو ہماری عملی زندگی کی علامت بن کر رہ گیا ہے۔ اس فکری ثرولیدگی اور عملی نفاق کا ایک بنیادی سبب یہ ہے کہ ہم نے اپنی فکری و دینی صلاحیتوں سے کام لینا چھوڑ دیا ہے۔ جہاد، تحقیق اور زاوی فکری سے وابستہ روایات سے پائتھ اٹھایا ہے اور رُوح عصر کا ساتھ دینے سے برابر گریز کر رہے ہیں۔ اس صورت حال کا ہمیں سنجیدگی سے جائزہ لینا چاہیے، اور اپنے اجتماعی مسائل کو ن کے صحیح تماظر ہی میں حل کرنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں امام ماکک کے ایک فقہی اصول کو بیان کرتے ہوئے رشید رضا لکھتے ہیں:

”ہمارے مسائل میں ا جہاں تک عبادات کا تعلق ہے، ان میں قرآن و سنت کے نظام نصوص پر عمل کرنا چاہیے، و ر جہاں تک دنیاوی معاملات اور سیاست کا تعلق ہے، تو ان کی بنیاد ظواہر نصوص کے بجائے بھلائی کے حصول، و ر بُرائی کے خاتمہ پر ہے، ا حلیب المصلح و ذوالمفاسد۔ اگر دونوں میں، یعنی ظواہر نصوص میں اور مصالح کے حصول میں تعارض واقع ہو جائے تو پھر نصوص کی تاویل کی جائے گی۔“ اسی قسم کی رائے کا اظہار شاہ ولی نے المواقفات میں کیا ہے، کہ دین کی بنیاد وحی پر ہے اور سیاست اور دنیاوی امور کی بنیاد عقل مشاہدہ پر ہے اور تجربہ پر ہے، ہمارے اسلاف نے دینی و دنیاوی مسائل کو سلجھانے کے لیے اسلام کی بلند قدروں کی روشنی میں جس وقت نظر بصیرت اور عزم سے فیصلہ کیے تھے، وہ آج ہماری تاریخ کا قیمتی سرمایہ ہیں، چنانچہ ہمیں اپنے اسلاف کے نقش قدم پر چلتے ہوئے فکری جدوجہد سے کام لینا ہوگا تاکہ اپنے مسائل کو ن کے صحیح تماظر میں حل کر سکیں۔ ہمیں یہ بات بھولنی نہیں چاہیے کہ اہل علم نے کبھی بھی کسی مجتہد کے اجتہاد کو حرف آخر تصور نہیں کیا، حتیٰ کہ ہمارے عہد میں بھی قدومت پسند سنجیدہ حلقے بھی اجتہاد کے قائل ہیں، ہدایہ یا فتاویٰ عالمگیری کے فقہی فیصلوں کے بارے میں ایک بار مرحوم مفتی محمد شفیع صا نے لکھا تھا، ”ان تالیفات اور مجموعوں میں

جو فیصلے درج ہیں ان میں سے بعض کو نظر انداز یا منسوخ کیا جاسکتا ہے یا دوسرے فیصلوں کو ان کی جگہ دی جاسکتی ہے۔^۱

یہاں اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ عہدِ حاضر میں مجتہد کے لیے جہاں عربی زبان و ادب قرآن و سنت کے نصوص اور فقہی سرمایہ سے سگاہی ضروری ہے، وہاں عہدِ حاضر کے جدید سیاسی اور اقتصادی افکار سے واقف ہونا بھی ضروری ہے۔ جس طرح عربی زبان اور قرآن و سنت کا علم رکھے بغیر اجتہاد کا دعویٰ مضحکہ خیز ہے، اسی طرح جدید فلسفہ سیاست و معیشت سے سگاہی کے بغیر فقہ و اجتہاد کا دعویٰ محلِ نظر ہے اور خود غریبی کے مترادف۔ چنانچہ وقت آگیا ہے کہ ہم اپنے نظامِ تعلیم کا ناقدانہ جائزہ لیں کہ وہ کس حد تک ہماری اخلاقی و علمی رویت اور روحِ غفہ کا ترجمان ہے۔ فکری جدوجہد یا اجتہاد ہی ایک ایسی راہ ہے جس پر چل کر ہم اپنے فکری بحران پر قابو پاسکتے ہیں قرآن مجید نے کہا ہے: "وَلَذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلًا" یعنی جو لوگ ہماری راہ میں جدوجہد سے کام لیتے ہیں، ہم ان کے سامنے یقیناً حق و صداقت کی نئی نئی راہیں کھول دیتے ہیں۔ (عنکبوت: آیت نمبر ۶۹)

حَوَاشِی وَ حَوَالِہ جَآت

- ۱۔ نظریات اسلام، قاہرہ، ۱۹۵۲ء ج ۲ ص ۲۶۴
- ۲۔ محمد یاسین المنجدی: خاطرات جمال الدین الافغان، دمشق، ۱۹۶۵ء ص
- ۳۔ اجتہاد کا حفظِ محنت و شفقت برداشت کرنے کے معنی میں بول جاتا ہے، کہ جاتا ہے، اجتہاد ہی مذلِ ما فی وسعد، یعنی اُس نے جس قدر ممکن تھا، محنت سے کام لیا، چنانچہ جو کام محنت و شفقت سے خالی ہو، وہاں اجتہاد بول نہیں جاتا۔ مثلاً یہ نہیں کہ جاتا، اجتہاد فی حمل الخردلۃ، اُس نے پوسے کی پیوں کو کُٹا

میں مشقت سے کام لیا، بل انھوں نے کہا ہاں اجتہاد سے مُردب کہی سکرے، مگر اے شہداء! میں اُفقہ کا سرِ
حد تک محنت سے کام لینا کہ اس سلسلہ میں ممانعت میں نہ سے تہام ہو، جہاں پر یہ راستہ ہیں
پیش نظر رہتی چاہیے کہ جہادوں میں قوتِ عامہ کی سرانجام دہی کوئی قطعاً اہل ذمہ و تدبیر و حسب
صلوہ و زکوٰۃ کے بارے میں کوئی حجت و نہیں اسونکہ دیوبند کا مقصد قطعاً اہل اوقاف مجید سے نوجھکا ہے۔

علامہ نے اس امر پر بھی بحث کی ہے کہ یہ کوئی عمدہ جہد ہے نہ اس یہ کہ ہے ؟ اور ضمیمہ ۱
مابین ادبیت فحی نے کہا ہے کہ ایسا ممکن ہے، لیکن زیادہ سے کہا کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی عمدہ جہد
خالی ہو۔ عمدے مخصوص نے جہاد کے بارے میں جو تفصیلی بحث کی ہیں، ان کے یہ دیکھیے، مفتاح
”جہاد“ در ”موسوعة الفقه الاسلامی“ قاہرہ ج ۲، ص ۵ - ۱۱، مجلس لائٹل لائٹون
(الاسلامیۃ)۔

۴- ملا محمد جو، بن قیّمہ : علامہ الموقعین اقراء ج ۱، باب " اجماع الدرای فیہ لم یوجد فیہ نص "، تصحیح ضیہ مستفی.

۵۔ ابن قیم نے عدم موفعین اور ”طرق علیہ فی سیاست شریعہ“ میں خوب عورت بحث کی ہے۔ مثلاً دیکھیے: **طرق الحکیمۃ** فامرو، ۱۳۱۴ھ، ص ۱۲، ۱۳ (ط۔ الآداب)

٦- المدخل إلى علم أصول الفقه، دمشق ١٩٥٥، ١٠٠ دوسر، إيدیشن، ص ٢٩٤.

۷۔ ایضاً ص ۲۹۶-۲۹۹: شیخ محمد رفیع کی تاریخ استعمارِ اسلامی، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۴۔

٨- ملاحظتموه: الدخول الى أصول الفقه، ص ٤٤.

۹۔ تاریخ تشریح رسد می میں ۲۲۴: "کل آید مخالف مدعیہ، شحائب فہی مؤولۃ او منسوخۃ
وکل حدیث کذا لک فہو مؤول او منسوخ"۔

۱۳۰۰ ۱۳۰۱

۱۔ المجلد ۲، نمبر ۲۵، ص ۳۰۱ و اظہر قواعد رائدہ لفقہ فیہا قاعدہ الامام مالک بن انس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا رَحْمَتُ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ

العبادات ينبغي على العمل بطو هو نصوص الكتاب والسنة . واحكام السياسة والمعاملات
 لدرسيه تبني على جلب النفع ودرء مفاسد ومن طوائف النصوص فان تعارض قول
 النص لرواياته المصاحفة

۱۲۔ کمال نادر قی : اجماع اور باب ہندو کراچی ۱۹۶۵ء ص ۶ (مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی
 ترجمہ منظر الدین مدنی) .

عصر حاضر کے ارتقاء سے اقبال اور اچھا

فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون عام طور پر استعمال نہیں کرتے بلکہ اس کے بجائے شرع، شریعت اور حکم شرعی وغیرہ جیسے الفاظ استعمال میں لاتے ہیں۔ علامہ حافظ ابن القیم جوزی نے اپنی کتاب "اعلام الموقعین" میں شریعت کے بارے میں لکھا ہے کہ "شریعت از سر تا پا عدل، رحمت، مصالح اور حکمت ہی ہے۔ جو مسئلہ عدل سے نکل کر ظلم اور رحمت سے نکل کر زحمت اور محنت سے نکل کر فساد اور حکمت سے نکل کر بہبودگی بن جائے، وہ شریعت نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ تاویلات کے سہارے اسے شریعت میں داخل کر لیا گیا ہو۔ شریعت تو اپنے بندوں کے درمیان حق تعالیٰ کا عدل، اپنی مخلوق کے درمیان اللہ کی رحمت اور اس کی زمین میں اللہ کا سایہ ہے۔ یہ حق تعالیٰ کی حکمت اور اس کے رسول کی صداقت کی کامل ترین دلیل ہے۔ شریعت اللہ کا وہ نور ہے جس سے بیناؤں کو بصارت مل جاتی ہے، اللہ کی وہ ہدایت ہے جس سے ہدایت پانے والے ہدایت پاتے ہیں۔ اللہ کی طرف سے وہ شفا ہے جو ہر بیمار کی دوا ہے، اور وہ سیدھی راہ ہے وہ آنکھوں کی ٹھنڈک، قلوب کی زندگی، روتھوں کی لذت ہے۔ اس سے نبات، غذا، دوا، نور، شفا اور حفاظت ہو سکتی ہے۔ وجود کی ہر بھلائی اسی سے مستفاد ہے اور اسی سے حاصل ہو سکتی ہے اور وجود کی ہر کوتاہی کا سبب شریعت کو ناسخ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ علامہ اقبال نے مولوی ظفر احمد صدیقی کے نام ایک خط میں شریعت کا مقصود یوں بیان کیا ہے "اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو قفا نہیں کرتا، بلکہ ان

کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاحاً اسلام میں شریعت یا قانون الہی ہے، علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں شاہ ولی اللہ کا ایک قول نقل کیا ہے کہ پیغمبر کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک خاص قوم کو تیار کرتا ہے اور اسے ایک عالمگیر شریعت کے لیے بنیادیں تعمیر استعمال کرتا ہے۔ وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے جو تمام نوع انسان کی معاشرتی زندگی کو اپنے سامنے رکھتے ہیں۔ لیکن ان اصولوں کا نفاذ اس قوم کی عادت و خصال کی روشنی میں کرتا ہے تو اس وقت اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اس طریق کار کی رو سے رسول کے احکام اس قوم کے لیے خاص ہوتے ہیں اور چونکہ ان احکام کی دائرگی مقصود باذات نہیں، انہیں آئندہ نسوں پر امن و امن نافذ نہیں کیا جاسکتا، آپ ہی نے فرمایا ”کائنات اپنی ساخت کے اعتبار سے وسعت پذیر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ کوئی تکمیل یافتہ بے حرکت اور غیر تغیر پذیر چیز نہیں۔ قرآن گردش میں دھار کو خدا کی بڑی بڑی نشانیوں میں شمار کرتا ہے۔ اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ ان آیات الہی پر غور و خوض کر کے تسخیر فطرت کے نئے ذرائع معلوم کرے“ چنانچہ وہ قانون اور ضابطہ جو زندگی کو پھیلنے اور آگے بڑھنے سے روکتا ہے، اسے بے حرکت اور غیر تغیر پذیر بناتا ہے اور انسان کو تسخیر فطرت پر آمادہ نہیں کرتا اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ ایسا قانون شریعت یعنی اسلامی قانون نہیں کہلا سکتا۔ اقبال کا دعویٰ ہے کہ جو مذہب جدید عہد کے سائنسی زندگی طبع کی کوکھ سے جنم لینے والے مسائل کی تشفی اور وحدت انسانیت کے تصور کی پرورش نہیں کر سکتا بالآخر ختم ہو جائے گا۔ ان کا یقین تھا کہ اسلام عصر حاضر کے تقاضوں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر نہ صرف زندہ رہ سکتا ہے بلکہ مستقبل کا انسان اس مذہب کی آفاقی تعلیمات میں ایک ایسا جدید اور انقلابی معاشرتی نظام تلاش کر سکتا ہے جس کا مقصد ذات پات مرتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دیتا ہے۔

اسلام کا مقصود انسان کی انسان پر خدائی اور فرد کی فرد پر حکومت کے تصورات کو پاش پاش کرنا اور انسانوں کو آزادی و حریت کا سہی پڑھانا ہے۔ یہ مذہب سرمایہ داروں استحصال پسندوں اور پیشواؤں کی امداد نہیں کرتا۔ کمزوروں کو زنجیروں میں جکڑے رکھنے کی ترغیب

نہیں دیتا۔ معاشرے کے احساسات کو مردہ نہیں کرتا اور یونانیوں کی طرح محض نظریوں پر زور دینے کے بجائے زندہ اور ٹھوس حقائق کا تجزیہ کرتا ہے۔ اقبال اپنے خطبہ ”سلاوی ثقافت کی روح“ میں لکھتے ہیں: ”اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلامؐ کی ذات گرامی کی حیثیت دُنیاۓ قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ کی ہے۔ ربہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دُنیاۓ قدیم سے ہے لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دُنیاۓ جدید سے، یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رُش کے عین مطابق تھے۔ یعنی جن کی زندگی کو اب اپنی رہنمائی کے لیے ضرورت تھی“۔ اقبال نے تجربی اور مشاہداتی منہاج کا سہرا مسلمانوں کے سر باندھا ہے اور مسلمانوں کو مشورہ بھی ان کا یہی ہے کہ انہیں اپنے مسائل کا مستاعدہ زمانہ حال کے ”بورس پروڈنس“ کی روشنی میں کرنا چاہیے۔ علما نہ انداز میں نہیں ناقدانہ انداز میں۔ اسی لیے انہیں فقہ اسلامی کی تدوین نو کا ہمیشہ احساس رہا بلکہ، جہاد کے موضوع پر ایک کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے جو نہ لکھ سکے۔

قرآن میں مختلف قسم کے تقریباً ۲۰۰ احکام ہیں جن کی دو بڑی قسمیں کی جاسکتی ہیں۔ ۱) عبادات ۲) معاشرتی معاملات۔ ان کی پھر تین قسمیں ہیں۔ ۱) خانہ دانی مسائل یعنی نکاح، طلاق اور وراثت کے متعلق احکام ۲) قوانین معاملات مثلاً بیع وغیرہ اور ۳) تخریری قوانین ان قوانین کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی چار صدیوں میں ہمارے فقہائے مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی تمدنی ضروریات کے لیے قانون سازی کے سلسلے کو جاری و ساری رکھا۔ پہلی صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک فقہ کے ۱۹ مختلف مذاہب پیدا ہوئے لیکن افسوس سیاسی غلامی اور بتری نے اس مفید کام کا سلسلہ روک دیا۔ جہاں کے دروازے بند کر دیے گئے اور مسلمانوں کے چار مشہور مسالک کے دائرے سے باہر نکلنے کو کفر تصور کر یا گیا۔ اقبال ان دروازوں کو کھولنا چاہتے ہیں اور صدیوں قبل کھینچے گئے اس تنگ دائرے کو توڑنا چاہتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اقبال اعتدال، احتیاط، اسلام کے بنیادی تصورات سے وابستگی اور اساسی وقادریوں کا ذکر کرنا بھی نہیں بھولتے۔ وہ فرماتے ہیں

کہ قوموں کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ جدید یعنی جہاں جدید کی ضرورت ہے وہاں قدیم سے بھی بے اعتنائی نہیں برتی جاسکتی۔ درحقیقت یہ جدید تو اسی قدیم کی نئی تعبیر ہے۔ اسلامی معاشرہ سے میں تجدید کا کام بہت سی مشکلات سے گھرا ہوا ہے اور اسی لیے یہ کام سرانجام دینے والوں کی ذمہ داری بہت بڑھ جاتی ہے۔ آپ بدقید اور بلا شہرط اجتہاد کے دروازے بند کر دینے پر تنقید کرتے تھے تو ساتھ ہی وہ حدود سے تجاوز کو بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا ”بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے، اس سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ آزاد خیالی کی یہی تحریک سلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ و انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہذا نسبت و قومیت کے یہی تصورات جو س وقت دنیا اسلام میں کارفرما ہیں اسس وسیع منطقہ فکر کی غی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں بے شکید کس پر کوئی روک ٹوک نہ کی گئی ہو اصلاح کی باز حدود سے تجاوز کر جائیں۔“

غور فرمائیں تو آپ مجھ سے اتفاق کریں گے کہ اقبال جب سوال کرتے ہیں تو دراصل حدود اور پابندیوں ہی کو چیلنج کر رہے ہوتے ہیں۔ اس وقت وہ اپنے آپ کو ذہنی طور پر ”کافر“ تصور کرتے ہیں لیکن جواب تلاش کرتے وقت قدیم طرز فکر سے چھٹکارا پلنے یعنی ”قلب مومن“ میں جاگزیں احتیاط و خوف کو چھٹکنے میں انہیں غیر معمولی جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔

ممکن ہے دیگر وجوہ کے علاوہ خوفِ خدا و خلق بھی اس کی ایک وجہ ہو کہ آپ اجتہاد پر اپنی کتاب مکمل نہ کر سکے۔ سلیمان ندویؒ کو ارساں کیے گئے سوالات کا مطالعہ کریں تو ”دماغش کافر است“ والی بات سمجھ میں آجاتی ہے۔ ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا اسلمی ریاست کا، میر شرعی اجازتوں کو ملتی کر سکتا ہے؟ انہوں نے اجماع امت کے ذریعے نفسِ قرآنی کو منسوخ کرنے کے امکانات کے علاوہ یہ سوال بھی پوچھا ہے ”کیا کوئی ایسا

حکم بھی ہے جو صحابہؓ نے نفسِ قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟“ مولانا مسعود عالم ندوی کے نام ایک خط (۱۲ فروری ۱۹۳۶ء) میں حافظ ابن قیم کی کتاب اعلام الموقعین کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض حالات میں قرآن کے تفسیری احکام میں بھی تغیر ہو سکتا ہے۔ مثلاً سارق کے لیے قطعِ پید کے حکم میں خود حضورؐ نے جنگ کے دوران میں تغیر کر دیا تھا۔ اس سلسلے میں مدتِ شیر خوارگی میں جو نفسِ صریح کی رو سے دو سال ہے، کمی یا زیادتی کا ذکر موجود ہے۔ اگر کسی معاملے میں صحابہؓ کا اتفاق ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ فیصلہ آئندہ امت کے لیے حجت ہے؟ اقبال نے ایسے متفقہ فیصلوں کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ وہ فیصلے جو کسی خاص وقوعہ کے متعلق ہوں مثلاً قرآن کی آخری دو سورتوں کے متعلق سوال پیدا ہوا تھا کہ آیا وہ قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں؟ صحابہؓ نے متفقہ طور پر اثبات میں رائے دی۔ ایسی حالت میں ہم ان کے فیصلے کے پابند ہیں لیکن ایسا معاملہ جس میں کوئی قانونی نکتہ ہو اور اس میں تعبیر کی گنجائش ہو، اقبال کے نزدیک ہمارے لیے حجت نہیں ہو سکتا۔ انہوں نے علامہ کرنی کا بھی حوالہ دیا ہے جو فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کی سنت صرف اس مسئلہ میں ہمارے لیے حجت ہے جو قیاس سے حل نہ ہو سکے ورنہ وہ فیصلہ ہمارے لیے حجت نہیں۔“ نفسِ خاص اور عرف میں تضاد کی صورت میں جمہور فقہاء اس کے قائل ہیں کہ نفس کو عرف پر ترجیح دی جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ ایسی صورت میں عرف کو ترجیح دینے کے قائل ہیں جب نفس میں حکم عرف اور رواج پر مبنی ہو یعنی ایسا حکم عرف اور رواج کے بدلنے سے خود بخود بدل جائے گا۔ ابن ہمام اور سعدی آفندی نے اس اصول کے مطابق بہت سے دلائل کی تخریج کی ہے۔ ۱۰۰ ابو یوسفؒ کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دور کے بہت سے مسائل کو سانی سے حل کیا جاسکتا ہے۔ علامہ شامی کی رائے ہے کہ نئی عادات اور رواج کا لحاظ کرنے سے نفس کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ اس سے نفس کا اتباع ہوتا ہے۔ عجیب اللہ ندوی نے ”نہد اسلامی اور جدید کے مسائل“ میں بعض مثالیں دی ہیں جس سے اندازہ ہوگا کہ نفسِ خاص سے عرف کے تضاد کی صورت میں امام ابو یوسفؒ

کی رائے پر عمل کرنے میں نفس کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ نفس کی رُوح کو باقی رکھنے کے لیے اس کے قالب کو بدل دیا جاتا ہے۔ سمجھانے کے لیے ایک مثال دی گئی ہے کہ رسول اللہؐ نے غیر شادی شدہ لڑکی کے سلسلے میں فرمایا ”اس کی خاموشی اجازت ہے“ اس حکم کے بارے میں فقہاء متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم و حیا زیادہ ہوتی ہے اس لیے ۱۵ اپنی رضامندی کو حفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے کی بجائے خاموشی کے ذریعے ظاہر کرتی ہے اور یہ شرم و حیا عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے جن کی تعلیم و تربیت سماجی بندھنوں کی وجہ سے یا اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی۔ اب اگر کنواری لڑکیوں کو خواہ تعلیم و تربیت کے ڈھنگ بدلنے سے خواہ سماجی بندھنوں کے کمزور پڑنے سے اس کے اظہار میں شرم محسوس نہ ہوتی ہو تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ تو معلوم ہو کہ اس حکم کی علتِ عرفِ معاشرہ ہے۔ اس لیے معاشرے کے عرف بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا اور اس کی رُوح یعنی رضامندی اپنی جگہ باقی رہے گی۔ یہی اصول مالی معاملات میں ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ عورت کی گواہی پر منطبق کیا جائے تو ”دو عورتیں“ ایک مرد کا مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔

ڈاکٹر صبحی محمد صانی نے اپنی کتاب ”فلسفۂ شریعت اسلام“ میں لکھا ہے کہ بعض خلفائے ائمہ اور فقہائے اسلام ایسے گزرے ہیں جنہوں نے سبب بدل جانے یا رواج بدل جانے سے جس پر نص قرآنی مبنی تھی یا ضرورت اور مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا نص کے کسی حصے کو تبدیل کر دینے کی جرأت کا مظاہرہ کیا ہے۔ تراثی مثالیں پیش کرتے ہوئے انبیاء و حضراتِ علمؑ کو بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔ قرآن نے مسلمان مردوں کو اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کرنے کی اجازت دی ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر کس سے روک دیا کہ خطرہ ہے کہ یہ عورتیں امت میں فتنہ برپا کرنے کا موجب بن جائیں گی۔ قرآن نے اہل کتاب کے طعام کو حلال قرار دیا ہے لیکن حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ مسجدوں کے شہروں سے یہودیوں اور عیسائیوں کے ذبیحہ خانے شادیے جائیں اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ہم اپنے منظم کی وجہ سے یہودیوں اور عیسائیوں کے ذبیحہ خانوں کے محتاج نہیں رہے۔ قرآن میں ہدایات

کے دل میں مولانا القلوب کا حصہ رکھا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں اس پر عمل ہوتا رہا۔ فاروق اعظمؓ نے یہ کہہ کر سے بند کر دیا کہ اب ملک میں ایسی خوشحالی پیدا ہو چکی ہے کہ مولانا القلوب کے لیے ایک امداد کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے کے مقابلے میں حضرت ابو بکرؓ نے شرابی کی سزا بڑھا کر چالیس کوڑے مقرر کی۔ حضرت عمرؓ نے اس سزا کو اسی کوڑوں تک بڑھ دیا۔ قرآن کی رو سے چوری کی سزا قطعید ہے۔ حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں اس سزا کو موقوف کر دیا۔ ایک شخص کے غلاموں نے کسی کا اونٹ چرا کر کھالیا۔ تحقیق کے بعد چوروں کو تو معاف کر دیا گیا لیکن حضرت عمرؓ نے اونٹ کے مالک کو ان غلاموں کے مالک سے یہ کہہ کر تادان دلایا کہ اس جرم کے مرتکب درحقیقت تم ہو جس نے ان غلاموں کو بھوکا رکھ کر انہیں چوری کرنے پر مجبور کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیصلہ تھا کہ کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر یا نہیں جاسکتا لیکن حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک شخص نے شکایت کی کہ اسکی زمین تک پانی اسی صورت میں پہنچ سکتا ہے کہ پانی کی ناں فلاں شخص کی زمین پر سے گزرے اور وہ اس کے لیے رضامند نہیں ہوتا۔ حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ وہ شخص اسے پانی لے جانے دے اور اس کے رستے میں بالکل مزاحم نہ ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں مفتوحہ اراضی کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کی صورت میں مال غنیمت کے طور پر یا عموم فوجیوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ مال غنیمت کی تقسیم کا ذکر قرآن پاک میں بھی ہے۔ جب عراق اور شام کے علاقے ختم ہوئے تو وہ رقبے کے اعتبار سے وسیع و عریض تھے اور زمینیں بڑی زرخیز تھیں۔ صحیبتہ کی خواہش تھی کہ عراق اور شام کی زمینوں کو مال غنیمت کے طور پر فوجیوں میں تقسیم کر دیا جائے لیکن حضرت عمرؓ کا موقف تھا کہ ان زمینوں کی بدنی ایک محدود طبقے میں سمٹ کر رہ جائے گی جبکہ مال میں مہاجرین اور انصار کا بھی حصہ ہے اور ان کے بعد آنے والے لوگوں کا بھی چنانچہ یہ زمینیں ریاست کی تحویل میں رہیں۔ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے اوائل میں شوہر اپنی بیوی کو ایک ہی نشست میں تین بار طلاق دے دیتا تو اسے ایک طلاق شمار کیا جاتا۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے ایسی طلاق کو طلاقِ بائن قرار دیا۔ گویا مرد کے لفظوں کے

مطابق تین طلاقیں۔ وجہ یہ تھی کہ لوگوں نے اس قسم کی طلاق کو ایک لکیل بنایا تھا۔ بعد کے فقہائے حضرت عمرؓ کے فیصلے کے برعکس عہد نبویؐ کی طرف رجوع کر لیا۔ مہاست الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی تھیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اور پیدا ہو جاتی تھیں۔ ایسی لونڈیوں کی بیع نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابوبکرؓ کے زمانے میں جائز تھی لیکن حضرت عمرؓ نے یہ فرماتے ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ ”ہمارے خون ان کے خون سے مخلوط ہو گئے ہیں“ حضرت عمرؓ نے عہد نبی کریمؐ کے طریقے کے خلاف مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے پر سے ساقط کر دیا اور اہل دیون (فوج) کے ذمے ڈال دیا۔ عراق کے فقہاء نے آپؐ کی رائے کو اختیار کیا۔ نبیؐ اور صحابہؓ لوگوں سے تحفے قبول فرماتے تھے مگر حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے یہ کہہ کر بد یہ قبوں کرنے سے انکار کر دیا کہ آج کل تحفہ رشوت کے طور پر دیا جاتا ہے۔ تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خون بہا بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے۔ امام مالکؒ اور امام حنبلؒ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا سے نصف ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی ہے۔ حضرت عثمانؓ کے عہد تک عیسائی اور یہودی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہوتا تھا۔ حضرت معاویہؓ نے خون بہا کا نصف بیت ماں کے لیے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول کے ورثہ کے لیے۔ عمر بن عبد العزیزؓ نے بیت لہل کے حصے کا نصف خون بہا معاف کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ خلفاء کا عمل سنت اور عمل صحابہؓ سے مختلف تھا اور یہ تبدیلی اس وقت کے سیاسی و معاشرتی تقاضوں کے مطابق تھی۔ ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہم عصر ہوتا تو آپؐ میرے اکثر اقوال (آراء) کو اختیار فرما لیتے۔ دین اس کے سوا کیا ہے کہ وہ ایک اچھی اور عمدہ رائے کا نام ہے۔

اقبالؒ کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ اس قدر مکی عالمگیریت کی خاص بصیرت رکھتے تھے۔ اور انہوں نے ماضی کے بے جا احترام پر اپنے عہد کے تقاضوں کو قربان نہیں کیا۔ امام ابو حنیفہؒ سے انسپریشن لیتے ہوئے اقبالؒ بھی لکھتے ہیں کہ اگر قوم کے زوال کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریقہ نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں یا اس کا جیہ خوب سخت ذراخ سے کریں۔۔۔ ماضی کا غلط احترام اور اس طرح ضرورت سے زیادہ جماعتی نظم اور جمود

سکار جھان اسلام کی اندرونی روح کے خلاف ہے۔۔۔ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی، اسلام کی عالمگیر روح فقہاء کی قدامت پسندی کے باوجود پناہ مانگتی رہے گی۔۔۔ بدقسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند غلام کو ابھی یہ گوارہ نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقید کی نقطہ نگاہ اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتا ہے اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاع کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔ کیا ائمہ مذہب کا یہی دعویٰ تھا کہ ان کا استدلال اور ان کی تعبیرات حرفِ سحر ہیں؟ عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارہ نہیں کریں گے کہ اپنی آزادی ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں۔ اگر ہم اے فکر میں وسعت و وقتِ نظر موجود ہے، درسمنٹس نے تجربات سے نائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں لیکن یہ کام محض اس زمانے کے احوال و ظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ، ہم یورپ کی جنگِ منہم نے۔۔۔ بیداری کی ہر دھڑکی ہے، علیٰ ہذا، وہ نیا معاشی تجربہ رشتہ رکت جو اسلامی ایشیا کے حوالی میں کیا گیا۔ یہ دونوں باتیں ایسی ہیں جن کے پیش نظر ہمیں خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام کا معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے۔

اسلامی ایشیا کے ارد گرد کے علاقے میں جو نیا معاشی تجربہ کیا گیا، قیاب نے اس کی تحریک اپنے شعروں میں بھی کھل کر کی ہے لیکن نیٹک ہسپیڈ کے ایک مضمون پر تبصرہ کرتے ہوئے سول اینڈ سٹریگز میں اتال نے جو کچھ لکھا اس میں پوشیدہ بصیرت پر آج بھی بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے۔ آپ نے فرمایا ”میرا ذاتی خیال ہے کہ روسی لوگ فطرتاً رازہ مہیب نہیں ہیں بلکہ میری رائے میں وہاں کے مردوں اور عورتوں میں مذہبی میلان بدرجہہ کم پایا جاتا ہے۔ روس کے مزاج کی موجودہ منفی حاست غیر معینہ عرصے تک قائم نہیں رہے گی۔ یہ اس لیے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ حالت کے اپنے معمول پر آجائے کے بعد جو نئی دگوں کو ٹھنڈے دس سے سو پنے کا موقع ملے گا انہیں یقینی طور پر پنے نظام کے لیے کسی مثبت بنیاد کی تلاش کرنی ہوگی۔ اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا قہر شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے بہت سی قریب آ جاتا ہے۔ اس لیے میں متعجب نہیں ہوں گا کہ اگر کسی

زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس، اسلام پر۔ اس چیز کا شکار زیادہ تر اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئین میں ہندوستان کے مسلمانوں کی ہوگی۔“

روسی کمیونزم اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں اقبال کی اس پیش گوئی پر غور کرتے ہوئے موجودہ روسی پالیسیوں میں مٹی جانے والی نرمی اور جمہوریت پسندی کو ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔

روسی کمیونزم کے اقتصادی اور مادی مقاصد کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے اپنی زندگی ہی میں ایک ضروری ترمیم کر لی تھی۔ آپ نے لکھا ”میں مسلمان ہوں اور نشاء اللہ مسلمان ہوں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی (محض) مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قدرتی مفہوم کا... باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلم سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔“

ہو سکتا ہے مستقبل کے روس ورہین کے بطن سے کوئی ایسی تحریک جنم لے لے جو مذہب کے استحصالی پہلو کی حتمی طور پر نفی کرتے ہوئے مادے اور روح کے اتحاد کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہو جائے۔ اقبال قائدِ عظمیٰ کو خط لکھتے ہوئے مسلمانوں کے نئے ملک میں پروان چڑھنے والے متوقع معاشرتی اور سیاسی نظام کی مزید وضاحت کرتے ہیں: ”اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کی کسی موزوں شکل کی ترویج جب سے شریعت کی تائید و موافقت حاصل ہو حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہوگا مسائلِ حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لیے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لیکن جیسا اوپر ذکر کر چکا ہوں، اسلامی ہندوستان میں ان مسائل کا حل باآسانی رائج کرنے کے لیے ملک کی تقسیم کے ذریعہ ایک یا زائد اسلامی ریاستوں کا قیام اشد ضروری ہے۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت نہیں آ رہا؟ شاید جواب ہر لاں کی بے دین اشتراکیت کا آپ کے پاس بہترین جواب ہے۔“

اقبال کی طرف سے استحصال کی جانے والی اصطلاح... سوشل ڈیموکریسی... کا تجزیہ کر لیں تو ان کا تصور جمہوریت بالکل صاف ہو کر سامنے آ جاتا ہے اور یہ بات بھی سمجھ میں آ جاتی

ہے کہ آپ کو مغرب کے جمہوری نظام میں یورپ کے پرانے سرمایہ دار نہ اور سٹیڈی نظام
 ہی کی شکل کیوں نظر آتی تھی اور وہ یہ کیوں کہتے تھے کہ پارلیمنٹ ایک مجلس مباحثہ اور
 سرمایہ داروں کے اپنے مفادات کا تحفظ کرنے والا ایک ادارہ ہے جمہوریت پر ان کے بیشتر اعتراضات
 کا تعلق اس عہد کی خاص سیاسی صورت حال سے بھی تھا۔ علامہ نے اپنے خطبات میں مغربی
 جمہوریت کی خرابیوں سے پاک روحانی جمہوریت کو اسلام کا مقصد ٹھہرایا ہے لیکن حق رائے دہی
 یا پارلیمنٹ پر ایندیاں لگانے کی کوئی بات نہیں کی۔ اپنے خطبہ ”اجتہاد فی رسوم“ میں
 فرماتے ہیں :-

”بلدِ اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجلس کا بتدریج قیام یکڑ
 ترقی یافتہ ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہبِ اربعہ کے نمایندے جو سرِ دست فرداً فرداً جہاد
 کا حق رکھتے ہیں۔ اپنا یہ حق مجالسِ تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد
 فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے اس وقت اجماع کی یہی شکل ممکن بھی ہے۔ مزید برآں
 غیہ غلبہ بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک
 یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہماری فقہی نظاموں
 میں خوابیدہ ہے، از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔“ ان کا خیال تھا کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے نہ
 شہر نشاہیت بلکہ ایک انجمنِ قوام ہے اور جہاد کے حوالے سے ترکیہ کے جمہور کی کہانیاں
 پر بحث کرتے ہوئے آپ نے جس طرح سلامی ممالک کے لیے جمہوریت کو ناگزیر قرار دیا
 ہے اس سے بھی اب تمام اہل علم ہنگوہ ہیں۔ بینک ہسپتال کے مضمون پر غور نہیں کرتے
 ہوئے آپ نے جمہوریت کے بارے میں اپنی رائے دی ہے۔ لکھتے ہیں جمہوریت کے
 ساتھ ہنگوہ اور فساد، زعم و ملزوم ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ جمہوریت کا سیاسی
 سکون کی ضمانت ہے تو دنیا کی تاریخ سے وہ بالکل ناواقف ہے۔ حقیقت اس کے بالکل
 برعکس ہے۔ جمہوریت میں ایسی تمام خواہشات و شکایات کو پنہرے سے ابھرتے کا موقع
 ملتا ہے جنہیں شخصی حکومت کے دور میں دبا دیا گیا ہو یا پورا نہ کیا گیا ہو۔ جمہوریت ایسی
 آندوؤں اور تناؤں کی موجب ہوتی ہے جو بسا اوقات ناقابلِ عمل ہوتی ہیں۔ یہ اختیار کا مسئلہ

نہیں جیتی بلکہ تقریروں، اخباروں اور پارلیمنٹ میں بحث و تمحیص سے قوت حاصل کرتی ہے اور بتدریج لوگوں کو کسی مسئلہ کے ایسے حل کو قبول کر لینے پر تیار کر لیتی ہے جو معیاری تو نہیں کہا جاسکتا لیکن حیات کے پیش نظر قابل قبول ہوتا ہے، گویا اقبال سچی جمہوریت کے فوائد کے نہ صرف قابل تھے بلکہ اس کے فروغ کے بھی متمنی تھے لیکن آپ جمہوریت کی بعض صورتوں سے صرف اس لیے خوف کا اظہار کرتے تھے کہ اُس وقت کے مخصوص حالات میں انہیں مسلمانوں کے مفادات خطرے میں نظر آتے تھے۔ جواہر لال نہرو کی تردید میں آپ نے فرمایا: ”پنڈت جواہر لال نہرو کا یہ بھی خیال معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان مذہبی طور پر تو جمہوریت کے قائل ہیں لیکن عملی طور پر اس سے خائف ہیں۔ لیکن وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جد گانہ انتخاب اور دوسری تمام حفاظتی تدابیر جن پر مسلمان مصر ہیں، ان کا واحد مقصد یہی ہے کہ نسبتاً غریب اور پسماندہ جماعت کے آٹھ کروڑ مسلمان جمہوریت کے حقیقی فائدوں سے بالکل محروم نہ کر دیے جائیں۔ مسلمان حفاظتی تدابیر اس لیے نہیں چاہتا کہ وہ جمہوری نظام سے خائف ہے بلکہ اس لیے کہ وہ جمہوریت کی، ”میں کسی ایک مذہبی جماعت کے غلبے سے بچنا چاہتا ہے۔“ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کے سیاسی اور اقتصادی مفادات کے پس منظر میں متوجہ پارلیمانی جمہوریت کو بعض ذہنی تحفظات کی نگاہ سے دیکھا اور مسلمانوں کے آزاد معاشرے میں انہوں نے ایک ایسی خود مختار اور آزاد پارلیمنٹ کا تصور کیا کہ علماء کے کسی الگ اور غالب بورڈ کا وجود بھی آپ کو گوارہ نہیں تھا۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے اور یہ حقیقت تسلیم کیے بغیر چرہ نہیں کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اقبال کے خیالات میں ارتقا ہوتا رہا۔ مثلاً ۱۹۳۱ء تک آپ نے فقہ اسلامی کی تشکیلی نو کے بارے میں بہت غور کیا اور اسی حوالے سے آپ اجتہاد اور جمہوریت کے عصری تجربوں کے بارے میں بھی سوچتے رہے، لیکن بعد کے سالوں میں آپ مسلمانوں کی اقتصادی مشکلات اور پیش پا افتادہ سیاسی حقائق میں زیادہ دلچسپی لینے لگے۔ آپ نے عملی سیاست میں بھرپور دلچسپی سی غرض سے یعنی شروع کر دی تھی کہ ”شریعت اسلام کا نفوذ اور ارتقاء ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک (ہندوستان) میں ناممکن ہے۔“ ساٹھ سال سے میرا یہ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میرا ایمان ہے کہ مسلمانوں کی عزت،

مسئلہ) اور ہندوستان میں امن و امان کا قیام اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ ”اقائدِ عظم کے نام خط“ اس سے بھی پیشتر آپ نے ۱۹۲۳ء میں، دارۃ المعارف اسلامیہ کے پہلے اجلاس منعقدہ ایلی ہل پنجاب یونیورسٹی میں خطبہ صدارت دیتے ہوئے کہا تھا ”وقت کا تقاضا ہے کہ اب ہم فقہی جزئیات کی چھان بین کی بجائے ان اہم شعبہ اے علم کی طرف متوجہ ہوں جو ہنوز محتاجِ تحقیق ہیں۔ ریاضیات، ٹرائیات، طب اور طبیعیات میں مسلمانوں کے شاندار کارنامے اب تک دنیا کے مختلف کتب خانوں میں مستور و پنهان ہیں جن کے احیاء کی سخت ضرورت ہے۔“ ۱۹۳۷ء میں فضل کریم کے نام، ایک خط میں علامہ نے لکھا ”ذاتی طور پر میں پسند کروں گا کہ ہمارے نوجوان اسکالرز مسلم ریاضیات، فزکس، کیمسٹری اور جورس پروڈنس کے مطالعہ پر اپنی توجہ مرکوز کریں۔ ان دنوں اسلام کے بہترین مفاد میں ہے کہ علم کی ان ہی شاخوں کا مطالعہ کیا جائے۔ یہی ایک چیز ہے جو مسلمانوں کو جدید علوم کی جڑوں سے روشناس کرائے گی اور انہیں اس قابل بنائے گی کہ جدید دور کے مسائل کو سمجھ سکیں۔“

اور مستقبل کی نئی نسل کی صلاحیتوں پر آپ کا اعتماد ہی تھا جس کی بنیاد پر آپ علامہ زکریاؒ کی تائید میں فرماتے تھے کہ گزری ہوئی نسل کے مقابلے میں نئی نسل کے لیے اجتہاد زیادہ آسان ہے۔ یہاں وہ سنت کی اس قدر تفسیریں اور شرحیں لکھی جا چکی ہیں کہ ہمارے زمانے کے مجتہد کے پاس تعبیرات کے لیے کافی سے زیادہ مسالہ موجود ہے، اور اسی لیے اجماع کے ذریعے اجتہاد کا جو حق پرانی نسل کو تھا وہی حق آج کے مسائل کے پیش نظر نئی نسلوں کو بھی ہے۔“

مسئلہ اجتہاد اور عصر حاضر

اجتہاد کیا ہے؟

اجتہاد کے لفظی معنی تو کوشش کے یا کوشش کرنے کے ہیں اور یہ لفظ ایسی کوشش کے لیے بولا جاتا ہے جس کے ذریعے خوب سوچ سمجھ کر ایک اصولی نتیجہ نکالا جائے۔ اس کے شرعی یا فقہی معنی یہ ہیں کہ کوئی صاحب علم و ذکاوت اپنی صلاحیتوں کو صرف کر کے کسی نئی ضرورت کا شرعی حل تلاش کرے۔ اس طرح اجتہاد ایک ایسی کوشش ہے کہ اس کے ذریعے کسی نئی ضرورت کا شرعی حل نکالا جاتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ باب اجتہاد کے کھلنے اور بند ہونے کا انحصار سب سے پہلے اس پر ہے کہ کوئی حل طلب معاملہ یا مسئلہ ہے بھی یا نہیں؟ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عالم امکان کے سارے مسائل حل ہو چکے ہیں۔ اس لیے اب تو فقط موجودہ فیصلوں کو کام میں لانے کا کام ہی رہ گیا ہے۔ تاہم یہ سوال بھی اٹھتا ہے کہ شریعت میں نئے حل سوچنے درآن کو تلاش کرنے کی اجازت بھی ہے یا نہیں ہے؟ جب اجازت کا ذکر آ جائے تو یہ بھی پوچھا جائے گا کہ انسان کو ایسی اجازت دینے والا کون ہے؟ تاکہ یہ بھی تو معلوم ہو جائے کہ اس اجازت کو منسوخ یا معطل کرنے والا کون ہو سکتا ہے؟ اس سے خرمی سواں کا جواب دین اسلام میں آسان ہے۔ کیونکہ ہمارے دین میں حلال و حرام کے متعین کرنے کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے اور لہٰذا کے احکام کی وضاحت کرنے کا اختیار بموجب کلام اللہ کی سورۃ نمبر ۱۲۹ النحل کی آیت نمبر ۳۴ رسول مقبول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے۔ اس وقت ہم اس بحث میں نہیں پڑتے کہ رسول خدا کے تشریعی اختیارات کیا تھے۔ اتنا کہنا کافی ہے کہ ساری امت کا تعلق خدا اور اس کے رسول سے براہ راست ہے۔ جتنے علماء افتہاء اور بزرگان دین درمیان میں آئے ہیں ان

کا مرتبہ ان کے علم کی بلندی، ان کی صدقت کی ہمہ گیری، ان کی روحانی پاکیزگی کے اعتبار اور ان سے عامۃً الناس کی عقیدت مندی پر منحصر ہے۔ ان میں سے نہ کوئی امت محمدی کا حکم دے مولا ہے اور نہ امت کسی غیر معصوم انسان کی دینی امور میں محکوم ہے۔ جب یہ کیفیت ہے تو اجتہاد کرنے کی اجازت قویٰ مطلق ہی دے سکتا ہے یا معطل کر سکتا ہے۔ ہاں اس کے احکام کی وضاحت کرنے میں اس کے پیغمبرؐ خزانہ ہاں کا خاص، الخاص فرض منصبی تھا۔ یہاں پہنچ کر سب سے پہلا رسولؐ یہ سامنے آتا ہے کہ اجتہاد کی اجازت یا اس کا حکم رب العزت نے دیا بھی ہے یا نہیں؟

باب اجتہاد اللہ نے کھولا ہے۔

اجتہاد کے متعلق عام خیالات جن کا ظہار کیا جاتا ہے، ذہن پر کچھ ایسا تاثر مرتب کرتے ہیں کہ گویا باب اجتہاد ہمارے علماء اور فقہائے شریعت یا بزرگان دین نے کھولا تھا اور پھر انہوں نے ہی اس کو نقصان دہ یا غیر ضروری سمجھ کر بند کر دیا ہے، مگر کھوڑا غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اصلیت یہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دروازہ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم سے کھولا ہے اور سب سے پہلے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو استعمال فرمایا تھا۔ یہ حقیقت کہ اللہ تعالیٰ ہی نے یہ دروازہ کھولا ہے، متعدد ارشادات الہی سے عیاں اثبات ہے۔ مثلاً سورۃ نمبر ۵۹ (انشور) کی آیت نمبر ۲ میں وہ تاکید فرماتا ہے کہ

”اے دیدہ بینا رکھنے والو، عبرت حاصل کرو۔“

عبرت حاصل کرنے کے لیے گہری نظر درکار ہوتی ہے تاکہ ظاہری کیفیت کو دیکھ کر انسان وہ مطلب سمجھ سکے جو اس کیفیت کے زیر سطح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ عبرت بھی انسان ہی حالت میں حاصل کرتا ہے کہ جب اس میں درست راستہ تلاش کرنے کی جستجو موجود ہوتی ہے۔ چنانچہ اس آیت میں یہ حکم مضمر ہے کہ عزم جستجو پیدا کرو اس کام کے لیے بصارت ہی نہیں بصیرت بھی درکار ہوتی ہے چنانچہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مخاطب ہی اہل بصیرت کو کیا ہے۔ اس کے شروع کے الفاظ ہیں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ جس کے معنی ہیں اے اہل بصیرت!

یا اے دیدہ بینا رکھنے والو! چنانچہ اُن ہی کو ارشاد ہوا ہے کہ تم صبر حاصل کرو۔ اس ہدایت کے پورے معنی سمجھے جائیں تو ظاہر ہوتا ہے کہ حالت دُنیا سے عبرت، کوشش یا اجتہاد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اس آیت کریمہ کو اجتہاد کرنے کی تلقین کہنا چاہیے سورۃ نمبر ۵۹ (الحشر) ہی کی ایک اور آیت نمبر ۲۱ میں اجتہاد کی ضرورت کو اور بھی زیادہ نمایاں فرمایا گیا ہے۔ اس میں ارشادِ ربّانی ہے کہ

”اگر ہم نے یہ قرآن کسی پہاڑ پر بھی اتار دیا موتا تو تم دیکھتے کہ وہ اللہ کے خوف سے دبا جا رہا ہے اور کھٹکا پڑتا ہے۔ یہ مثالیں ہم لوگوں کے سامنے اس لیے بیان کرتے ہیں کہ وہ اُن پر غور کریں“

مثالیں بات کو سمجھانے کے لیے دی جاتی ہیں کیونکہ اُن میں سناں اشارے ہوتے ہیں۔ تاہم ان کا پورا مطلب سمجھنے کے لیے ان پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ دستور ہے کہ وہ بہت سی باتیں آسانی سے سکھانے کے لیے طرح طرح کی مثالیں دیتا ہے۔ چنانچہ سورۃ نمبر ۲ النور کی آیت نمبر ۳۵ میں اُس نے یہ حقیقت بیان فرمادی ہے۔ ارشاد ہے کہ:

”وہ (یعنی اللہ تعالیٰ) لوگوں کو مثالوں سے بات سمجھاتا ہے۔“

مثالیں دینے کا مقصد بھی اللہ تعالیٰ نے سورۃ نمبر ۳۹ الذّٰھر کی آیت نمبر ۲ میں یہ کہہ کر واضح کر دیا ہے کہ

”ہم نے اس قرآن میں لوگوں کو طرح طرح کی مثالیں دی ہیں تاکہ یہ ہوش میں آئیں“

اہل دنیا سمجھ سکتے ہیں کہ اگر وہ ہوش میں آنا چاہیں تو اس غرض کو حاصل کرنے کیلئے وہ کیا تدبیریں کریں۔ تاہم اس سوال کا جواب بھی سورۃ نمبر العنکبوت کی آیت نمبر ۴۲ میں دے دیا گیا ہے کہ

”یہ مثالیں ہم لوگوں کی فہمائش کے لیے دیتے ہیں مگر ن کو وہی لوگ

سمجھ سکتے ہیں جو علم رکھتے ہیں۔“

علم کی ضرورت ہر حال میں ہے۔ تاہم علم کے ذریعے کائنات کے روحانی اسرار کو سمجھنا جن کی فہمائش مثالوں سے کی گئی ہے، کوشش، جستجو اور اجتہاد کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ظاہر و باطن میں کوئی فرق تو ہے جس کا پردہ مثالوں کے ذریعے اُٹھا دینا منظور ہے۔ اگر کوئی پردہ ہی درمیان میں نہ ہوتا تو نہ مثالوں کی ضرورت ہوتی، نہ علم و دکار ہوتا اور نہ پس پردہ دیکھنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہوتی۔ نہ اللہ تعالیٰ سورۃ نمبر ۲۵، انشورقات کی آیت نمبر ۷۳ میں مومن کی تعریف ان الفاظ میں فرماتا کہ

”جب ان کو ان کے رب کی آیات سُنا کر نصیحت کی جاتی ہے تو وہ اُن پر اندھے اور بہرے بن کر نہیں گر پڑتے۔“

اس ہدایت کا اشارہ شاید اس طرف بھی ہو کہ ہر شخص اپنے عمل کا ذمہ دار ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ غرض و غایت کو خود سمجھے اور اچھی طرح مقصدِ اعلیٰ کا حق ادا کرے۔ محض نقالی تو نہ پوری پوری ہے۔ ورنہ پوری نیکی۔ اور وہ اگر غیر اللہ کی فرمانبرداری ہے تو ممکن ہے کہ شرک ہو۔ شاید ایسے ہی امکانات سے نجات دلانے کے لیے غور و فکر سے دور رہنے والوں کی ایسی سخت مذمت کا ہم پاک میں آئی ہے جیسی سورۃ نمبر ۷۱ الاعراف کی آیت نمبر ۱۷۹ میں موجود ہے۔ یہ مذمت ہی نہیں ہے بلکہ اس میں غصے کا لہجہ بھی ہے۔

ماکبِ کل کے ان الفاظ کی طرف توجہ فرمائیے کہ

”اور یہ حقیقت ہے کہ بہت سے جن اور انسان ایسے ہیں جن کو

ہم نے جہنم کے لیے پیدا کیا ہے۔ ان کے پاس دل ہیں مگر وہ اُن سے سوچتے

نہیں۔ ان کے پاس آنکھیں ہیں مگر وہ اُن سے دیکھتے نہیں۔ ان کے پاس

کان ہیں مگر وہ اُن سے سنتے نہیں۔ وہ جانوروں کی طرح ہیں بلکہ اُن سے بھی

زیادہ گئے گزرے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو غفلت میں کھوئے گئے ہیں۔“

اس سے زیادہ تادیب ان لوگوں کے لیے کیا ہو سکتی ہے جو زیر سطح اصلیت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ آنکھیں کھول کے دیکھتے نہیں۔ کان کھول کر سنتے نہیں۔ اور اس غفلت کے نتیجے میں ان کا درجہ جانوروں سے بدتر ہو جاتا ہے۔

کیا جس خدائے بزرگ و برتر نے یہ ساری ہدایتیں دی ہیں اور انسان کو سوچنے، سمجھنے، غور و فکر کرنے پر آمادہ کیا ہے۔ بلکہ غور و فکر کرنے میں کاہلی کرنے والوں سے ناراضگی کا اظہار کیا ہے۔ اور کوشش کرنے والوں کی رہبری کرنے کا وعدہ ان الفاظ میں فرمایا ہے کہ

”جو لوگ ہماری راہ میں جدوجہد کرتے ہیں ہم ان کو اپنے راستے ضرور دکھائیں گے۔“

سورۃ نمبر ۱۳۹ عنکبوت، آیت نمبر ۶۹۔

کیا اُسی ہدایت دینے والے نے اجتہاد کا دروازہ ہمارے لیے نہیں کھولا ہے؟ دین اسلام میں اجتہاد کا تصور خدا تعالیٰ کے علاوہ اور کس نے ودیعت کیا ہے؟ یہ اُسی کی مرضی کا نتیجہ ہے کہ شروع سے اب تک لکھوں اجتہادات کیے گئے ہیں، اُسی کے احکام کی وجہ سے اجتہاد کو شریعت کا ایک ماخذ ماننا پڑا۔ اُسی مناسبت سے اجتہاد کو جزو دین بھی کہا گیا ہے۔ وہ ماخذ دین بھی ہے اور جزو دین بھی ہے۔ جب تک مسلمان قوم ہے اور وہ دین اسلام پر قائم ہے اس وقت تک مندرجہ بالا احکام اس کے لیے جاری و ساری ہیں۔

اجتہاد کا راستہ رسول خداؐ کے دکھایا

یہ احکام تو اللہ تعالیٰ نے جاری فرمائے ہیں کہ سوچو، سمجھو، اچھے بُرے میں تمیز کر کے عبرت حاصل کرو۔ لیکن ان ہدایت پر چلنے کا صحیح راستہ کیا ہے؟ اس مسئلے کے حل کے لیے اُس رست کی دُعا ست رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے اور خود بھی جہاد کر کے اُمت مسلمہ کے لیے مثال قائم فرمادی ہے۔

رسول خداؐ نے کس طرح اجتہاد فرمایا اور اس کی خاص نوعیت کیا تھی۔ اس کی تفصیل

میں جانا اس مقامے کے دائرہ تجسس سے باہر ہے، اس وقت ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے خود بھی اجتہاد فرمایا اور اس کا طریقہ بتایا ہے یا نہیں؟

مسلمانوں کا ایک گروہ ایسا ہے جو رسولؐ خدا کے اجتہاد ہی سے انکار کرتا ہے۔ وہ آنحضرتؐ کے سب چھوٹے بڑے ارشادات اور افعال کو براہ راست کسی نہ کسی وحی کی بجائے اور کی قرار دیتا ہے اور ایک گروہ ایسا ہے جو اجتہاد کی ضرورت ہی سے انکار کرتا ہے کیونکہ کلام پاک کا دعویٰ ہے کہ اس میں ساری وضاحت کر دی گئی ہے اور ہر بات کو کھول کر بیان کر دیا گیا ہے۔

دوسری دلیل کا ایک مختصر جواب تو یہ ہے کہ اجتہاد کو بے ضرورت کہنا خود بہت بڑا اجتہاد ہے جو اجتہاد بند ہونے کی دلیل کی تردید کرتا ہے۔ دوسرا مختصر جواب یہ ہے کہ بیسیوں بلکہ سینکڑوں جلدیں فتاویٰ سے بھری پڑی ہیں جن میں چھوٹے بڑے اور ایسے انقلاب انگیز اجتہاد بھی شامل ہیں جیسے شاہ عبدالعزیزؒ کا یہ اجتہاد کہ انگریزوں کی حکومت میں ہندوستان دارالسلام نہیں رہا تھا، ایسے بھی اجتہاد است ہیں کہ دارالسلام نہ ہونے کی وجہ سے ہندوستان میں سود کا لین دین جائز تھا۔

اوس الذکر گروہ اپنے دعوے کی تائید میں سورۃ نمبر ۵۳ النجمہ کی آیات نمبر ۲ اور ۴ سے استدلال کرتا ہے کہ نبیؐ کبھی اپنی مرضی اور خواہش سے کچھ نہیں کہتا۔ اس لیے جو کچھ اس کی زبان سے نکلے، اس کو وحی ماننا چاہیے۔ اُن آیات کریمہ کا ترجمہ یہ ہے:

”وہ (یعنی رسولؐ) اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتا۔ یہ تو بس وحی

ہے جو اُس پر تازل کی جاتی ہے“

اگر ان آیات کے لفظی معنی لے کر یہ کہنا اُسے کہ آنحضرتؐ کا ہر ایک ارشاد کسی نہ کسی وحی کے بموجب تھا تو پھر اس کی گنجائش نہیں رہتی کہ آنحضرتؐ کبھی بھی کوئی اجتہاد فرماتے تھے، لیکن پھر منطقی طور پر یہ بھی تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنی کسی فطری کیفیت یا ضرورت کو کبھی کبھی بغیر وحی کے زبان پر لے سکتے تھے۔ اپنی بھوک، پیاس، اپنا دکھ درد، اپنے قربت داروں

سے ذاتی تعلقات کا بیان، سب ناممکن منظور ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ نہ ہو سکتا تھا اور نہ ایسا تھا۔ آنحضرتؐ نے ذاتی باتیں بھی کی ہیں۔ اپنی تکالیف کو بھی بیان فرمایا ہے۔ اپنے غازیوں اور جگر گوشوں سے اخلاص و محبت کی گنجگو بھی فرمائی ہے۔ ان سب باتوں سے بڑھ کر یہ کہ مشورہ ملنے پر آپؐ نے اپنی بعض تجویزوں کو تبدیل بھی فرمایا ہے۔ جیسا کہ جنگ بدر کے موقع پر ہوا تھا کہ جناب بن منذر کی رائے پر مقام جنگ بدل دیا تھا۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ آنحضرتؐ کے مشوروں کو ان کے بعض جاں نثاروں نے اُن سے یہ دریافت کرنے کے بعد کہ وہ خدا کے احکام نہیں تھے، قبول نہیں کیا۔ جیسا کہ جنگ خندق کے موقع پر ہوا۔ یہ واقعات آج کل کی دنیا میں آنحضرتؐ کی قدر و منزلت کم نہیں کرتے بلکہ اُن کی شخصیت کو چار چاند لگاتے ہیں۔ اگر آنحضرتؐ فرشتہ ہوتے یا ہر آن آسمانی ہدایت ہی کے سہارے سے چل رہے ہوتے تو ان کی حیرت انگیز کامیابیاں، ان کی جرأت مندانہ تبلیغ، ان کی تربیت کی خوبیاں اور میدان جنگ میں قیادت کرنے کی درخشاں صفات اُس ذاتِ عالی کی اپنی تعریف و تحسین کے لیے بے کار ہوتیں۔ آنحضرتؐ بارہا اپنے لشکر، ورتد پر سے اجتہادِ ذات فرماتے تھے۔ اپنی ذہانت، اپنی صد حجت، اپنی حکمتِ عملی، دور بینی سے احکامِ الہی کے مقصد اور مطلب کو پا کر مسائلِ دنیا کو شرعی مطلعِ نظر سے سلجھا دیتے تھے، شاہ ولی اللہ، محدث دہوی نے نبی کریم صلعم کے اجتہاد کی حقیقت اور احادیث کی اُس قسم پر بحث کی ہے جس کی بنیاد وحی نہیں ہوئی تھی۔ ان کا کہنا ہے کہ :

”آپ کے اجتہاد کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اعلم لدنّٰی کے طور پر آپ کو شریعت کے مقاصد و اس کے احکام و نایات سمجھا دیے اور تشریح و تفسیر کے اصول بھی بتا دیے۔ پس نے اُنہی مقاصد و اصول کو پیش نظر رکھ کر اپنے اجتہادِ نبوت کو استعمال کیا۔“

شاہ صاحب کے نزدیک، آنحضرتؐ کے سارے ارشادات نہ وحی کی بنیاد پر تھے اور نہ ہی شرعی قواعد اور اصول کی بنیاد پر بلکہ بہت سے کام اور اقوال دنیاوی تجربہ، شخصی فراست

وقتی مصلحت، ذاتی عادات اور قومی رسم و رواج کی بنیاد پر بھی تھے۔ خود حضور صلعم کا ارشاد ہے کہ جب میں دین کی بابت تم سے کہوں تو تم سختی کے ساتھ پابندی کرو اور جب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں تو یاد رکھو کہ میں بھی تمہاری طرح ایک بشر ہوں۔ وہ بلاشبہ ایک عظیم انسان تھے۔ لیکن تھے انسان۔ رشادات اور اجتہاد سنت نبوی کے متعلق شاہ صاحب کا یہ اجتہاد کہ آنحضرتؐ کے بہت سے اقوال اور افعال میں ذاتی عفات اور مقامی رواج شامل تھے آج کل کے مسلمانوں کی ذہنی کیفیت کو مطمئن کرنے کے لیے بلکہ موجودہ دُنیا کے اسلام پر بہت بُرا احسان ہے۔

اس نتیجے پر پہنچنے کے بعد کہ آنحضرتؐ نے شریعت کی ضرورت اور فرد غ کے لیے اجتہادات کیے۔ اتنی بات تو ثابت ہو جاتی ہے کہ اجتہاد کرنا سنت نبوی ہے۔ اب جس سوال کا جواب تلاش کرنا اور بھی زیادہ کارآمد ہے وہ یہ ہے کہ اجتہاد کرنے کی تلقین آنحضرتؐ صلعم نے اپنی اُمت کو فرمائی ہے یا نہیں اور اس کا طریقہ بھی تعلیم فرمایا ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کا خلاصہ تو آنحضرتؐ کی ساری تعلیم میں جھلکتا ہے۔ لیکن ایک مشہور و معروف موقع پر آنحضرتؐ نے اجتہاد کرنے کی تلقین براہِ راست فرمائی ہے دربطور ایک شیخ ستار کے اس کا طریقہ کار بھی تعلیم فرمایا ہے۔ وہ مشہور واقعہ یہ ہے کہ جب آپؐ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا داعی مقرر فرمایا تو دریافت کیا کہ ”تمہارے فیصلوں کی بنیاد کس چیز پر ہو گی؟“ انھوں نے عرض کیا کہ کلام اللہ پر۔ فرمایا کہ ”اگر کلام اللہ کسی معاملے میں خاموش ہو تو پھر؟“ انھوں نے عرض کیا کہ سنت رسول اللہ پر۔ فرمایا کہ ”اگر میں بھی مسندِ پیر بحث کی طرف کوئی اشارہ نہ دے تو تمہاری بنائے فیصلہ کیا ہو گی؟“ حضرت معاذؓ نے کہا۔ ”پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔“ یہ سن کر رسول اللہ صلعم نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اُس نے اُس کے فرستادہ کو ایسی توفیق دی جو اُس کے رسولؐ کو پسند ہے۔“ اس واقعہ سے متعدد سبق ملتے ہیں۔ پہلے تو اس پر غور کیجیے کہ یہ اجتہاد حضرت معاذؓ کا تھا یا رسول خداؐ کا؟ جواب تو ظاہر ہے کہ حضرت معاذؓ نے دیا تھا لیکن یہ فیضان کس کا تھا؟ اس کا ماخذ ظاہر ہے کہ آنحضرتؐ کی وہ تعلیم تھی جس نے اُن میں اجتہاد کی جرأت پیدا کر دی تھی ایک

اور بہت بڑا سبق اس واقعہ سے یہ بھی ملتا ہے کہ اس زمانے میں بھی یہ احساس موجود تھا کہ ایسے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں کہ ان کے حل کرنے کے واسطے نہ تو کلام اللہ میں اور نہ سنت رسول اللہ میں کھلا ہوا اور ظاہر جواب موجود ہو۔ چنانچہ جو حضرات یہ بحث کرتے ہیں کہ کلام پاک میں ہر جز کا بیان اور ہر سوال کا جواب موجود ہے۔ وہ اصولی طور پر تو صحیح ہو سکتے ہیں لیکن ان معنوں میں صحت پر نہیں ہو سکتے کہ جوابات تیار موجود ہیں مثلاً کلام پاک میں اس سوال کا جواب کہاں ہے کہ روزہ رکھ کر شام کے قریب گر ہوئی جہاز میں مغرب کی طرف اڑیں تو روزہ کس وقت کھولا جائے؟ کلام اللہ میں ہر سوال کا جواب اور ہر مسئلہ کا حل موجود ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہاں ایسے ہمہ گیر اصول موجود ہیں جن کے تحت ہر مسئلہ کا حل اور ہر سوال کا جواب تلاش کیا جاسکتا ہے۔ اُسے تلاش کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس کلام اللہ کی آیات کی ایسی تعبیر کرنا کہ جس سے ہر مسئلے کا حل اور ہر سوال کا جواب وہاں براہ راست ملنا لازم آئے اپنی بات کو ہلکا کرنا ہے۔

وصالِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجتہاد کا راستہ تنگ ہوا یا وسیع تر؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کی وجہ سے امت مسلمہ کو ان کا جانشین چننا پڑا۔ اس عمل کے تین سرچشمے تھے۔ ہدایت کلام پاک، احادیث رسول اکرم اور ان سے امت کا استنباط۔ قرآن مجید کے متعلق تو کوئی ابہام نہیں ہے وہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہنچا ہوا اللہ کا کلام ہے جس کی وضاحت کا کام بموجب سورہ نحل کی آیت نمبر ۴۴ رسول اللہ کے سپرد تھا۔ اس کے بعد سنت کا اطلاق ہے۔ سنت کے لفظی معنی ہیں راستہ یا طریقہ۔ اصطلاح میں اس کے معنی ہیں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل اور تقریر (یعنی کسی کام کو دیکھ کر اُسے منع نہ کرنا)۔ جب آنحضرتؐ کا وصال ہو گیا تو ان تین مخذوں میں سے دورہ گئے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے بجائے ان کی وہ روایات رہ گئیں جو لوگوں کو یاد تھیں اور چند تحریر شدہ مگر مختصر روایات کے مجموعے رہ گئے تھے۔ اب سورۃ النساء کی آیت نمبر ۶۵ کے تحت کسی نئے معاملے میں براہ راست رسول اللہؐ کا ذاتی فیصلہ حاصل کرنا

ناممکن ہو گیا۔ اس طرح یہ بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ کسی معاملے میں نزاع پیدا ہو جائے تو اُس کو سورۃ آل عمران آیت نمبر ۳۱ کے تحت اللہ اور رسول کے سپرد اس طرح کیا جاسکتا ہو کہ آنحضرتؐ اُس معاملے پر بذاتِ خود غور فرما کر اُسے طے فرمادیں۔ یہ صورت بھی نہیں تھی کہ جس طرح کلام اللہ کی وضاحت کا کام اللہ نے اپنے رسولؐ کے سپرد کیا تھا۔ اسی طرح رسولؐ خدا نے احادیث کی وضاحت کا کام کسی واضح ہدایت کے ذریعے امتیوں میں سے کسی کے سپرد کر دیا ہو۔ حد تو یہ ہے کہ حدیث کو جمع کرنے اور ترتیب دینے کا حکم ہی رسولؐ خدا نے نہیں دیا تھا اور نہ خلفائے راشدین نے تدوین حدیث کا کام کیا۔ بلکہ حضرت ابوبکرؓ نے کچھ احادیث لکھ لی تھیں تو بعد میں ان کو بھی نذر آتش کر دیا اور حضرت عمرؓ نے تو تدوین حدیث کے نقصانات کا اعلان فرمایا تھا جس کا ذکر آگے آئے گا۔

قرآن کریم میں ایسی آیات ہیں جن میں ارشاد ہے کہ کائنات میں نشانیاں ہیں اور قرآن میں تمثیلیں ہیں جن کو عام ہی سمجھ سکتے ہیں۔ (سورۃ نمبر ۲۱، آیت نمبر ۲۲-۲۳) علم کی خوبیاں بھی اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہیں (سورۃ نمبر ۲۱، سورۃ آل عمران آیت نمبر ۱۳) اور رابحون فی العلم کی بہت سی خصوصیات بھی بتادی ہیں (سورۃ نمبر ۳، الاحقران آیت نمبر ۶) لیکن ان کو اُمت پر حکم نہیں بنایا ہے کہ ان کا کہا ہوا اٹل ہو۔ یہ بھی ارشاد باری ہے کہ اگر کوئی بات تم نہیں جانتے تو جاننے والوں سے پوچھ لو۔ لیکن پوچھ لینے میں اور جواب کے پابند ہو جانے میں بہت فرق ہے۔ علماء اُمت کی تعریف و فضیلت میں سرور کائنات کی بہت سی احادیث ہیں، لیکن ان احادیث کے یہ معنی تو نہیں ہو سکتے کہ علماء دین رسالت کا دعوے کرنے کے مجاز ہیں۔ ان کی فضیلت اعلیٰ طرز زندگی اختیار کرنے، علم کی اشاعت اور دین کی تبلیغ کرنے، دُنیائے معاملات میں مثال قائم کرنے اور ارشاد و ہدایت مہیا کرنے میں ہے، لیکن ان کے پاس نہ وحی ہے اور نہ عصمت۔ تو پھر جو امتیازی وصف اُن میں ہے وہ بس علم اور علم کی ساری دینی اور دنیاوی ذمہ داریاں ہیں۔ اُن کا کام یہ ہے کہ کلام اللہ کو اندک اُتف دنیا کو سمجھیں اور اپنی بصیرت کو عام کریں۔ اس ساری خدمت کے دو جزو ہیں۔ ایک یہ کہ جو کچھ کہا جا چکا ہے وہی بعینہ جان لیں اور بتادیں۔ یہ کام تو ایک طرح سے گزرے ہوئے

خیالات اور جاری شدہ ہدایات کا اعادہ ہے۔ ادھر پڑھا ادھر آگے بڑھا دیا۔ دوسرا جزو یہ ہے کہ جب حالات میں ذرا سا بھی اہم فرق پیدا ہو تو اس کے مطابق ہدایات کی تشریح کریں۔ یہ تشریح کلام پاک کو پڑھ کر اور سمجھ کر احادیث نبوی کو پڑھ کر اور سمجھ کر، حالات دنیا اور علوم دنیا سے واقف ہو کر اور پھر اپنی عقل کو استعمال کر کے ہی کی جاسکتی ہے اور یہی اجتہاد ہے۔ مسلمان اجتہاد کا دروازہ بند کر کے بیٹھ جائیں تو امت کی رہبری کیا کافر کریں گے؟ ایک زمانہ تھا کہ بزرگان دین دنیاوی رہبری بھی کر سکتے تھے۔ افسوس یہ ہے کہ اب تمام دنیاوی علوم اور ہر تمدنی ترقی میں قیادت کافر ہی کر رہے ہیں، اور مسلمان خفیف ہو رہے ہیں۔ یہ پس ماندگی ان کے اعتقادات پر نقصان دہ اثر کر رہی ہے۔ قیادت غیر مسلموں کے پاس ہے کیونکہ انہی میں بڑے بڑے ماہرین فن ملتے ہیں۔ مسلمانوں میں ابھی تک یہی بحث جاری ہے کہ کن علوم کا سیکھنا جائز ہے اور کن کا نہیں۔ جو لوگ پھر بھی مغربی علوم سیکھتے ہیں وہ گویا دین کے چورینے رہتے ہیں۔

مندرجہ بالا تحریر کا ماحصل یہ ہے کہ وصال نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجتہاد کی ضرورت اور اس کے استعمال کے مواقع ہر سمت میں پھیل گئے تھے اور اب بھی پھیلے ہوئے ہیں۔ جو بھی اہل ہودہ اجتہاد کی خدمت ادا کر سکے۔ اس کا اجتہاد اپنی ذات کے لیے تو ہو ہی سکتا ہے امت پر تو اس کی باتوں کا اثر اتنا ہی ہوگا جتنا اس کا اعتبار ہوگا۔ اگر حکومت اس کے ذریعے سے اجتہاد جاری کرے تو یہ ایک علیحدہ طریقہ ہے اور بہت کارگر ہو سکتا ہے۔

خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتہاد

کی آزادی اور کلام اللہ سے وابستگی

رسول خدا کے بعد خلفائے راشدین کا زمانہ آیا۔ نبی کریم کے وصال نے جو چیلنج مسلمانوں کو دیا تھا اس کا پوری صلاحیت کے ساتھ مقابلہ کیا گیا سب سے پہلا مسئلہ جو امت کو حل کرنا پڑا وہ یہ تھا کہ آنحضرت کی جگہ جو خالی ہوئی تھی اس کو پُر کیا جائے یا نہیں؟ دین کو سیاسی حاکم

کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو مناسب حاکم کو کس طرح چنا جائے؟ بحیثیت رسول اللہ کے تو آنحضرتؐ کا کوئی جانشین ہو نہیں سکتا تھا۔ وہ مرتبہ تو دنیا سے اُٹھ گیا۔ دوسرا مرتبہ جو آنحضرتؐ کا بحیثیت ملت کے رہنما اور سردار کے تھا۔ اس کو قائم رکھنا، گزیر مٹھانا کہ سیاسی حوالف الملوک اور دین میں انتشار پیدا نہ ہو چائے۔ چنانچہ اُمت کا یہ پہلا اجتماع تھا کہ ایک خلیفہ اُمت دنیوی قیادت اور دین کی حفاظت کے لیے اکثریت کی مرضی سے چن لیا جائے اندازہ کیجیے کہ یہ کتنا عظیم اجتماع تھا۔ بعد کے واقعات نے اس عمل کی اہمیت کو بدرجہ اتم ثابت کر دیا۔ حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے دیکھا کہ ہر طرف سرکشی کی کیفیت ہے۔ حالات اس قدر نازک تھے کہ آس پاس سے لے کر دُور دُور تک دینی اور دنیاوی ابتری کا خطرہ نظر آ رہا تھا۔ جگہ جگہ ارتداد کی طرف رجحان اور متعدد نبوت کے دعوے درپیدا ہو گئے تھے۔ ایک عالم کے باشندے زکوٰۃ کو مدینہ منورہ بھیجنے کے اس واسطے خلاف تھے کہ ان کے خیال سے رسول مقبولؐ کے بعد مدینہ کو کوئی فوقیت حاصل نہیں رہی تھی۔ نبیؐ کی موجودگی کی فوقیت تو بے شک باقی نہ تھی لیکن وہ شہر دنیائے اسلام اور استو کا مِ دنیائے اسلام کا مرکز تھا۔ اس کے دنیاوی حقوق سے انکار ایک باغیانہ اقدام تھا۔ چند کفلی نبوی سیاسی بغاوتیں بھی ہوئی تھیں۔ اس حالت میں عقائدات کی سالمیت اور انتظام کی مرکزیت کو قائم رکھنا ایک عظیم مشلہ تھا۔ ایسے خطرناک وقت میں اندرونی اختلاف رائے کو حضرت ابوبکرؓ نے ہموار کیا۔ اس کام کو سر انجام دینے کے لیے انھوں نے بہت سے اہم اجتماعات کیے اور ساری سرتابوں کو فرو کر دیا۔ انھوں نے سلطنت کے مرکزی اور مقامی محکموں کو بھی تقویت اور ترقی دی۔ اس کے ارکان جلیل قدر صحابہؓ کو مقرر فرمایا۔ انھوں نے وحدتِ ملت کو ہر قیمت پر سام رکھنے کا انتظام کیا۔ منصبِ خلافت کے تصور کو خدمت کے فرض سے ایسا آراستہ کیا کہ اس پر مسلمانوں کو بے تکنازع ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ: ”جب تک میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کروں تم میری اطاعت کرو۔ اور جب میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت لازم نہیں ہے۔“ انھوں نے عہد میں حضرت عمرؓ کی ترکیب پر کلام پاک کے اجزاء جو ہڈی کے ٹکڑوں اور پتوں پر ثبت تھے، کا غدوں پر منتقل کیے گئے۔

حضرت ابو بکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ نے جو اجتہادات کیے، اُن کی گہرائی اور تعداد تو حیرت انگیز ہے۔ خالد انصاری بھوپالی نے اپنی کتاب "اجتہاد" میں حضرت عمرؓ کے اجتہادی کارناموں کی ایک فہرست دی ہے۔ جو حسب ذیل ہے (صفحہ ۱۴-۱۵) :

۱۔ امیر المؤمنین کا لقب اختیار کیا۔

۲۔ سنہ ہجری قائم کیا۔

۳۔ عدالتیں قائم کیں۔

۴۔ بیت المال قائم کیا۔

۵۔ فوجی و فتر ترتیب دیا۔

۶۔ فوج کی تنظیم جدید قائم کی۔

۷۔ محکمہ مال قائم کیا۔

۸۔ اراضی کا بندوبست اور تشخیص مالگزاری کے اصول مقرر کیے۔

۹۔ اراضی مفتوحہ کے متعلق فیصلہ کیا۔

۱۰۔ جنگی مقرر کی۔

۱۱۔ دریائی پیدوار پر محصول لگایا۔

۱۲۔ غیر قوموں کو ملک میں تجارت کی اجازت دی۔

۱۳۔ غیر قوموں سے معاہدات کیے۔

۱۴۔ یہ قاعدہ جاری کیا کہ عرب کو کافر ہوں، غلام نہیں بنائے جاسکتے۔

۱۵۔ منفلوک الحال عیسائیوں اور یہودیوں کے روزینے مقرر کیے۔

۱۶۔ غیر قوموں کو فوج و دفاتر میں ملازم رکھا۔

۱۷۔ جیل خانہ بنوایا۔

۱۸۔ پولیس کا محکمہ قائم کیا۔

۱۹۔ تعزیرات میں اصلاح کی۔

۲۰۔ راستے میں پڑے ہوئے بچوں کی پرورش اور کفالت کا انتظام کیا۔

۲۱۔ امام اور مؤذن کی تنخواہ مقرر کی اور مساجد میں روشنی کا انتظام کیا اور وعظ گوئی پر پابندی عائد کی کہ بغیر خلیفہ کی اجازت کے کوئی وعظ کہنے کا مجاز نہیں۔

۲۲۔ نمازِ جنازہ میں چار تکبیروں پر اتفاق کرایا۔

۲۳۔ نماز تراویح کا سلسلہ قائم۔

۲۴۔ تین طلاقیں کو جو ایک ساتھ دی جائیں بائن قرار دیا۔

۲۵۔ فوجی یا دیگر حضرات چار مہینوں سے زیادہ اپنی بیویوں سے علیحدہ نہیں رہ سکتے۔

۲۶۔ مہابک مفتوحہ کی زمینوں کا فیصلہ کیا، اور ان پر عثمان کے مدارج مقرر کیے۔

۲۷۔ عدل، حکام اور قاضیوں کے انتخاب کے طریقوں کو جاری کیا اور سختی سے ان پر نگرانی رکھی۔

۲۸۔ جدید فوجی چھاؤنیاں قائم کیں اور دفاع عام کے کاموں کو جاری کیا۔

۲۹۔ مسائل کی اہمیت و احکام کے مدارج کی وضاحت کی۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ سارے اجتہادات نہیں ہیں کیونکہ ان امور میں سے بعض ایرانی طرز تمدن اور حکومت سے اخذ کیے گئے ہیں اور بعض جزو دین نہیں ہیں۔ سب سے ان سب کو اصلاحات تو کہا جاسکتا ہے لیکن یہ سب اجتہاد کی خاص تعریف میں نہیں آتے۔ یہ فرق قابل اعتناء تو ہے مگر غیر مسلم طرز تمدن اور حکومت کو اختیار کرنا آج تک بھی بعض حضرات کی نظر میں خلاف شریعت اور بدعت ہے، اس زمانے میں تو یہ ساری تبدیلیاں اجتہاد کی مدد کی محتاج تھیں۔

حضرت عمرؓ ایک عظیم المرتبت فقیہ تھے جن کو خدا نے گہری اور دور بین نظر عطا فرمائی تھی۔ ان کے برابر اہم اور بصیرت افروز اجتہادات کسی اور خلیفہ سے ظہور میں نہیں آئے۔ ان کے اجتہادات میں سے بعض کی کچھ تفصیل پیش کی جائے گی۔ لیکن اس سے پہلے مختصراً یہ کہنا مناسب ہے کہ حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمان غنیؓ اور ان کے بعد حضرت علیؓ کو اللہ وجہ منصب خلافت پر مامور ہوئے۔ حضرت عثمان غنیؓ نے توسیع ریاست کے کام کے ساتھ بعض اہم اجتہادات بھی فرمائے مثلاً تکبیر میں آواز کو پست کیا، مساجد میں خوشبو جلانے

کا اور جمعہ کی نماز کے لیے اذانِ اول کا حکم دیا۔ مؤذنوں کی تنخواہیں مقرر فرمائیں۔ نمازِ عید سے پہلے خطبہ پڑھنے کی ابتداء کی۔ لوگوں کو خود زکوٰۃ نکالنے کا حکم دیا، کلامِ پاک کو مقبرہ ترین طریقہ پر تحریر کر کے سارے مسلمانوں کو ایک ہی قرائت پر متفق کرنے کا، نظام کر دیا۔ آپ کے بعد حضرت علیؓ کم نہ تہلیفہ چہارم ہوئے۔ اس سے پہلے آپ گزشتہ دو خلفاء کی اجتہاد کی کاوشوں درکار فرمائوں میں برابر شریک رہتے تھے۔ آپ کی اپنی خلافت کا زمانہ پریشانیوں کا تھا۔ شروع سے لے کر آخر تک کا وقت ملک کے اندر ہی جنگ و جدل اور کشمکش میں گزرا۔ اسی تنگی کے اندر اجتہادات بھی فرمائے۔ آپ کے اجتہادات میں سے ایک یہ بھی تھا کہ آپ نے مدینہ منورہ کو جو رسول اللہؐ کا قائم کردہ دار الخلافہ تھا، سیاسی مصلحتوں کی بنا پر ترک کر کے کوفہ کو اپنے لیے بطور دار الخلافہ کے پسند فرمایا۔ اس سے بڑا اجتہاد یہ سمجھا جاتا ہے کہ آپ نے حق خلافت کے معاملہ کو ثالثوں کے سپرد کیا۔ یہ دونوں اجتہادات آزادی عمل کے لحاظ سے بہت بڑی اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ آپ کو مقدمات کے فیصلے کرنے میں خاص کس حاصل تھا۔ حضرت عمرؓ کو بھی اس کا اعتراف تھا۔ چنانچہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ "اقضانا علی وافرانا بنی بن کعب" یعنی ہم میں مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لیے سب سے موزوں علیؓ ہیں، در سب سے بڑے قاری ابی بن کعب ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے جو مشکل اجتہادات کیے ہیں ان میں اکثر ان کی رائے شامل ہوتی تھی۔ مثلاً

”جب حضرت عمرؓ نے ایک زانیہ حاملہ عورت کو سنگسار کرنے کا حکم دیا تو حضرت علیؓ یہ کہہ کر اس پر معترض ہوئے کہ بدکاری کے جرم میں آپ زانیہ کو سنگسار کر سکتے ہیں، مگر اس کے شکم میں جو بچہ ہے اُس نے کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا۔“

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے موقف سے رجوع کر لیا وہ فرمایا:

”لَوْ لَا عَلِيٌّ كَهَلَتْ عُمَرُ، اِذَا عَلِيٌّ نَهَى عَنْ عَمَلٍ بَرَّادٌ يُّهَيِّتُهُ يَكُنْ“

تین عظیم الشان اجتہادات

اب حضرت عمرؓ کے معرکہ اُمرہ اجتہادات میں سے تین کو بطور نمونہ بیان کیا جاتا ہے۔ ایک اجتہاد چوری کے متعلق ہے، دوسرا عراق کی مفتوحہ زمین کے متعلق اور تیسرا عادیث تحریر کرنے کے متعلق ہے۔ چوروں کی بابت خدا کا حکم ہے کہ چور مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ دو۔ (سورۃ مائدہ ۱۰۵ المائدہ کی آیت نمبر ۲۸) لیکن جب حضرت عمرؓ کو بطور خلیفہ یہ اطلاع دی گئی کہ ایک علاقہ میں چوری کی وارداتیں بہت زیادہ ہو گئی تھیں اور لوگوں کے ہاتھ کاٹے جا رہے تھے تو آپ نے حاکم علاقہ کو حکم دیا کہ اس کیفیت کی وجہ معلوم کرے۔ وجہ یہ معلوم ہوئی کہ قحط سالی کی کیفیت ہے چنانچہ آپ نے حکم دیا کہ قحط سالی کے دوران ہاتھ کاٹنے کی سزا معطل رکھی جائے۔ یہ حکم بظاہر حکیم خداوندی کے خلاف ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ایسا نہیں ہے۔ آیت کریمہ کے الفاظ جس قدر عام ہیں اُن سے اُس قدر وسعت مقصود نہیں ہو سکتی۔ اگر محض ظاہری معنی لیے جائیں تو عادی اور اتفاقی چور ہیں۔ یہ نیت و مجبوری چور میں فرق بیٹ جائے گا۔ جو انصاف کے خلاف ہے۔ حضرت عمرؓ کا اجتہاد یہ تھا کہ قحط کی مجبوریوں کو چوری کے فعل کے ساتھ ملحوظ رکھا جائے۔ ان کا دوسرا عظیم اجتہاد یہ تھا کہ جب عراق فتح ہوا تو یہ مطالبہ کیا گیا کہ مفتوحہ ملک کی زمین کو بطور ماں غنیمت بانٹ دیا جائے۔ اس مطالبہ پر فوج کے ارکان نے زور دیا اور بعض بڑے بڑے صحابہؓ نے بھی اس کی تائید کی۔ اس مطالبہ کی بنیاد کلام پاک کی ہدایت (سورۃ نبرہ، انفال آیت نمبر ۱) اور خود رسول اللہ ﷺ کا عمل تھا کہ آنحضرتؐ نے زمین کو بطور ماں غنیمت تقسیم فرمایا تھا۔ اس سنت پر حضرت ابو بکرؓ نے بھی عمل کیا تھا۔ لیکن حضرت عمرؓ نے یہ مطالبہ تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ مفتوحہ علاقہ مال ہے اور نہ اراضی بلکہ ملک ہے۔ اس کو تقسیم کرنے سے سلطنت محفوظ نہیں رہے گی۔ بظاہر فاروقِ عظیم کلام اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور عمل خلیفہٴ اول کے خلاف جمے ہوئے تھے۔ تین دن تک بحث کے بعد حضرت عمر فاروقؓ نے سورہ نمبر ۵۹ یعنی الحشر کی آیت نمبر ۱ کو پڑھ کر سنایا کہ اس کے موجب آئندہؓ نے ولی تسلیم بھی ماں غنیمت میں حقدار ہیں اور اس لیے

مفتوحہ خطہ زمین کو تقسیم نہیں کیا جائے گا اس قرآنی دلیل کو سب نے تسلیم و قبول کر لیا ہے قابل غور بات یہ ہے کہ سب نے تقسیم کی مخالفت سورہ الحشر کی آیت نمبر ۱۰ کو بحث کی بنیاد بنانے سے پہلے کی تھی۔ یعنی ان کی فراست نے ان کو بتا دیا تھا کہ مفتوحہ ملک کو تقسیم کر دینا صحیح عمل نہیں ہو سکتا۔ اس حساس کی تائید کلام پاک سے حاصل کرنے کا کام بعد کا عمل تھا۔ سب کو اس تدبیر میں کامیابی ہوئی۔ اگر اس آیت کریمہ کے اس پہلو کی طرف توجہ نہ دیتی تو سب کی اصلاح پر عمل نہ کیا جاتا بلکہ ممالک مفتوحہ تقسیم کر دیے جاتے تو پھر ملک میں نہ تو توسیع ہوتی اور نہ سلطنت کی حفاظت کے لیے ذرائع پیدا ہونے۔

دوسرے الفاظ میں حضرت عمرؓ کے جہاد کا طریقہ یہ سکھاتا ہے کہ معاملہ فہمی کے بغیر کلام اللہ سے پورا فائدہ اٹھایا نہیں جاسکتا۔ اس کے مضمرات کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کی فراست، جس کا تجربہ، جس کا دینی اور دنیاوی علم اس کے ذہن کو اس طرف منتقل کر سکے۔ آیت نمبر ۱۰ کے وہ الفاظ جن پر حضرت عمرؓ نے انحصار کیا۔ یعنی ”وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ“ ایسے ہیں کہ جن کو سب مسلمان جانتے تھے پھر در کوئی اُن الفاظ سے وہ استدلال کیوں نہیں کر سکا جو عمرؓ نے کہا؟ وجہ یہ تھی کہ جامع الفاظ کے معنی وسیع ہوتے ہیں۔ اہل فراست اور اہل علم ہی ان کے خاص معنی سے کام لے سکتے ہیں۔ جن میں وہ فراست نہیں اُن کے لیے اُن الفاظ میں وہ معنی بھی نہیں ہوتے جن کو دنیا کی پوری خبر نہ ہو وہ کلام پاک کے اُن مضمرات کو کہاں سمجھ سکتے ہیں جن کا تعلق اُن کی اپنی بے خبری سے ہو۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فقط الفاظ کی نزاکتوں، بیان کا حسن اور جملوں کی ترکیب کا علم ناکافی ہو جاتا ہے۔ صرف، نحو، علم، بیان، مادہ نہیں دے سکتے۔ بہت کچھ انحصار اس پر ہو جاتا ہے کہ دین کا عرفان اور دنیا کا علم و فراست کتنا ہے۔ ابن خلدون نے اپنے مشہور آفاقی مقدمہ میں وضاحت کی ہے کہ وہ علماء جو دنیا کے حالات اور علوم دنیا میں ماہر نہیں وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پورا عالم وہ ہے جو دین اور دنیا دونوں کا علم رکھتا ہو۔ ورنہ وہ محض جزوی عالم ہے۔ اس کو اپنی ہی تدبیر کے اندر رہنا چاہیے۔ مثلاً علم فقہ اور علم اقتصادیات یا علم سیاسیات میں بہت بڑا ذوق ہے اتنا بڑا ہے کہ ہل بیٹھ اس کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کسی مُفسر یا محدث کو جسے

بدیدہ اقتصادیات میں دسترس نہیں، یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ آج کل کے اقتصادی معاملات میں رشتہ زنی کرے، اگر وہ پھر بھی یہ کام کرے تو اس کو دخل و معقولات کہنا چاہیے۔ اسی طرح علماء دین کو دینی معاملات مثلاً روزہ، نماز وغیرہ میں بخیر علم حاصل کیے دخل نہیں دینا چاہیے۔ علوم دین کی کتابیں ابھی تک تو اسی قسم کے مسائل سے پُر ہیں اور جہاں ان کا اتصال سیاست، اقتصادیات وغیرہ جیسے جدید علوم سے ہوتا ہے وہاں جدید تعلیم یافتہ اصحاب کے ایسے دشواریاں کم ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ نے جو اجتہاد فرمایا اس میں دنیاوی کوائف اور مستقبل کے امکان حالات کا شعور سب سے زیادہ کارفرما تھے۔ کسی شعور کے لیے دنیوی فراست و درکار ہے۔ نہ کہ تفکر اصطلاحی۔

فاروقؓ، غلط فہمی کا تیسرا اجتہاد ایک حیرت انگیز دور بینی کا مظہر ہے۔ ایک دن آپؓ نے اپنے سلاطین کا حساب کو جمع کر کے یہ تجویز پیش کی کہ حضرت مکی روایات کو تلبند کر لیا جائے تاکہ وہ ذہن سے محو نہ ہو جائیں۔ سب نے اس کی تائید کی لیکن آپؓ خود مطمئن نہیں تھے۔ آپؓ نے اپنی تجویز کو ملتوی کر کے ایک ماہ تک اس پر غور کیا۔ پھر سب کو جمع کر کے ارشاد فرمایا کہ:

”اے آپؓ جانتے ہیں میں حدیثوں کو لکھوانے کا ارادہ کرنا چاہتا تھا۔ اسی

اشنا میں مجھے یاد آیا کہ مسلمانوں سے پہلے اہل کتاب نے کتاب اللہ کے ساتھ

اور کتابیں لکھیں۔ پھر کتاب اللہ کو چھوڑ کر انہی کے ہو رہے۔ بخدا میں کتاب اللہ

کے ساتھ کسی اور چیز کو غلط مدتہ نہیں کروں گا۔“

چنانچہ حضرت عمرؓ نے حدیث کے لکھنے کو منع فرمایا۔ در احکام جاری کیے کہ جو مجھوٹے

لکھے جا چکے ہیں، ان کو لکھنے والے ضائع کر دیں۔ مجھوٹوں کو منگو کر اپنے سامنے بھی جلویا آپؓ

کے سامنے لوگ احادیث کو بدعتیاہی سے بیان نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ سب صحیح اور غلط

کے متعلق رُف فہماتے تھے۔ بعض اوقات گواہ بھی طلب کرتے تھے۔ کوشش فرماتے

تھے کہ لوگوں کی توجہ قرآن پاک پر جمی رہی۔ ایک دفعہ آپؓ نے ایک جماعت کو عراق بھیجا تو

انہیں تاکید کی کہ:

”یاد رکھو، تم ایسے مقام پر جا رہے ہو جہاں کے لوگوں کو دین قرآن

پڑھنے میں شہد کی مکئیوں کی طرح گونجنی رہتی ہیں۔ تم ان کو حدیث میں
الجبھا کر قرآن سے غافل نہ کر دینا۔“ ۷۸

اس طریقے کا اثر یہ تھا کہ مصر کے مشہور عالم محمد بوزہرہ کہتے ہیں :

”معارض کہہ سکتا ہے کہ صی یہ روایت حدیث میں چند دن دلچسپی نہیں
لیتے تھے۔ اس لیے کہ وہ صرف مخصوص قرآنی اور احادیث مشہورہ پر عمل کرتے
تھے۔ اس کے بعد اگر انہیں ضرورت لاحق ہوتی تو اپنی رائے پر عمل کیے۔ یہی
لیے وہ حدیثیں کم روایت کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ صی بہ کے بارے میں یہ
بھی منقول ہے کہ وہ اکثر نوپید مسائل میں اپنی رائے کو معمول بناتے تھے۔ اس
کے ساتھ ساتھ انہوں نے بعض حدیث کو رد کر دیا تھا۔ اور بعض کی صحت کے
بارے میں شبہ و تہ کی یا راوی کو حذف دیا تھا کہ اس نے فلال روایت
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے۔ مندرجہ صدر امور سے معلوم ہوتا ہے
کہ صحابہ اخبار صحیحہ کو رد کرتے اور رائے کو نفس کے مقبول میں ترجیح دیا کرتے
تھے۔“ ۷۹

احادیث سے از حد و ابستگی اور ان پر

کثرت سے انحصار کا زمانہ

خائف تھے راشدین کی یہ بدیت کہ احادیث نبوی کو زیادہ رو بہت نہ کی جائے ورنہ
کیا جائے تو خرم و احتیاط سے کام لیا جائے ان کا بڑا اجتہاد تھا جو غوم پر یک مشکل
پابندی عائد کرتا تھا کیونکہ ہزاروں رہائیں تھیں جو بات اقوال کے سنانے میں معروف تھیں۔ یہ
پابندی صفائے اربعہ کے بعد کمزور پڑتی چلی گئی۔ کیونکہ ۶۶ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی
شہادت کے بعد ایشیہ صحابہ کرام نے اس کو جاری تو رکھنا چاہا لیکن وہ خود آہستہ آہستہ مملکت
میں منتشر ہو گئے۔ اس کا ایک نیا اثر متبہ ہو جس کا ذکر علامہ شیخ محمد زبیدی نے اپنی

کتاب تاریخ التشریع الاسلامی میں اس طرح کیا ہے کہ :

”روایت حدیث کی شاعت میں جو موانع تھا وہ نازل ہو چکا تھا
 (یعنی) خلفائے راشدین کے بعد صحابہ باقی رہ گئے تھے۔ ان کے پاس علم
 سدام سے لوگ سفر کر کے فتوے درمجم حاصل کرنے کے لیے آیا کرتے تھے۔
 وسعت تمدن کی وجہ سے لوگوں کی نئی نئی ضرورتیں پیدا ہونے لگی تھیں جن کی
 بنا پر وہ حکام کے متعلق تحقیقات کرنے پر مجبور ہو گئے تھے اور صحابہ اور
 بیہل اقتدار بعین کے علاوہ بھی جو اشخاص (فتادی دینے میں صحابہ کے
 شریک (ہو گئے) تھے۔ ان کا کوئی ٹھکانہ نہ رہا تھا۔ لہذا وہ ان احادیث سے
 فتویٰ دیا کرتے تھے جو ان کو حفظ تھیں۔ جن میں سے بعض تو خود انھوں نے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھیں اور جنس بزرگ صحابہ سے سنی تھیں۔
 اور اس زمانہ میں اصحابِ نبوی کے پاس حدیث کی ایک بڑی تعداد تھی جو
 خود ان اصحاب سے روایت کی جاتی تھیں۔“

مؤلف مزید فرماتے ہیں :

”یہ جملہ احادیث نہ کسی شہر میں موجود تھیں اور نہ کسی ایک کتاب میں
 کیونکہ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے فتویٰ دینے والے حضرات شہروں
 میں متفرق تھے جو وہاں متداول تھیں اس لیے ایک شہر میں جن حدیثوں کو روایت
 کیا گیا وہ دوسرے شہروں کو نہ مل سکیں۔“

مندرجہ بالا کوئی نصف سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر گھڑی سے مسائل پیدا ہوتے تھے اور ان
 کا حل اس وقت لگانا پڑتا تھا تاکہ معاشرے کا کاروبار رک نہ جائے۔ یہ کام احادیثِ نبوی
 کی مدد سے کرنا آسان ہوتا تھا۔ اس لیے خواہش یہی ہوتی تھی کہ موقع کے مطابق کوئی حدیث
 مل جائے ورنہ براہِ راست کلامِ پاک سے چھوٹے چھوٹے استنباط کرنا مشکل کام بھی تھا اور
 اُن سے شخصی اختلاف بھی کیجے جاسکتے تھے۔ کسی حدیثِ نبوی کا حوالہ دے دیا جاتا تھا تو
 بات وہیں ختم ہو جاتی تھی۔ یہ رسالتِ مآب کی ذاتِ بگرمی دورانِ کس نام نامی سے عقیدت

کا کرشمہ تھا۔ دور میں آسانیاں بھی بہت تھیں۔

غرض جس جس قدر حدیث کی تلاش بڑھتی گئی۔ در لوگوں نے اس کام میں رکاوٹیں
 اٹھا کر اس کو کرنے کا غمہ کیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اُمرہ، در و دُساٹے، اس میں دلچسپی یعنی
 شروع کر دی ان کی دلچسپی نے بل جنتوں کی دلچسپی اور زیادہ کر دی۔ متعدد مقامات کا سفر کرنا
 اور تکلیفیں اٹھانا عزت و توقیر کا باعث بن گیا۔ لوگوں نے پیدل اونٹ پر اور ہر طرح دُور دراز
 کے سفر کیے۔ یہاں تک کہ بقول ڈاکٹر صبحی صابح :

”قطع نظر اس سے کہ مطلوبہ احادیث کم ہوں یا زیادہ اس دور میں
 لوگ دریافت کرتے رہتے تھے کہ فلاں محدث کس قسم کی تکالیف سے دوچار
 ہوا ہے؟“

ان حالات کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ نمائشی محدث پیدا ہونے لگے۔ روز بروز احادیث کی
 تعداد بڑھتی چلی گئی۔ در طرح طرح کی حدیثوں کے اثر سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ ان کی کثرت
 کی بے نیچ شریعت اور اعتقادات کے نیچے پہنچنے لگی۔ اس خرابی کی روک تھام کے لیے تنقید
 احادیث کا دور آیا۔ امام بخاری، امام مسلم وغیرہم نے مفید اصول وضع کیے اور چھان بین شروع
 کر کے عظیم خدمت سرانجام دی۔ ان کے کام میں جو دشواریاں درپیش تھیں ان کا اندزہ اس
 سے ہوتا ہے کہ امام مالک نے موطا میں ۱۷۲۰ احادیث دس ہزار احادیث میں سے چھانٹ
 کر شامل کی تھیں۔ تو ان کے بعد امام بخاری نے ۶ لاکھ احادیث میں سے تقریباً سات ہزار
 احادیث کا انتخاب کیا۔ اور پھر یہ کہ احادیث کی یہ تعداد بہ اعتبار آسانہ کے ہے۔ بہ اعتبار مثنوں
 کے نہیں۔ اگر ان میں سے دہرائی ہوئی اور تہرائی ہوئی حدیثوں کو حذف کر دیا جائے تو بھی فی الوقت
 دنیائے اسلام میں حدیث کی ایک بڑی تعداد متداول کی جاسکتی ہیں جس کو ایک جگہ مدون
 بھی نہیں کیا گیا ہے۔ ان کی تصدیق اور تحقیق کا کام کرنے کے لیے زبان حال کے امام بخاری اور
 امام مسلم کی ضرورت ہے۔ اب اگر کسی مرد خدا نے یہ کام کرنے کا فیصلہ کیا تو اس کے لیے تصدیق
 صحت کے اصول بھی جدید ہوں گے۔

کلام اللہ کی طرف کم توجہ

تفہیم احادیث کے دور سے پہلے ان کی کثرت کی چار وجوہ بیان لی جاتی ہیں۔ قرن کو
 استعمال کرنے میں سہولت، حضور پروردگار کی ذات سے مسلمانوں کا دوسرا اور عقیدت،
 سوم فقراتوں اور حاکموں کی مفید طلب، دہمیتوں کی ضرورت، چہارم ان کو جمع کرنے سے عزت کا
 حاصل ہونا، احادیث سے اس درستی کے کچھ اثرات و خود روایت حدیث پر پڑیں۔ لیکن
 اس وقت ہماری توجہ اس طرف نہیں ہے بلکہ ان دوسرے اثرات کی طرف بہت توجہ کا تعلق دینی
 کا دل سے ہے۔ وہ اثرات یہ تھے کہ امت مسلمہ کی دہشتی احادیث میں اس قدر بڑھی کہ خدا
 کلام اللہ کی حاجت کا وہ احساس باقی نہیں رہا جو رسول اللہ اور خلفاء راشدین کے دور میں
 تھا۔ علامہ سیوطی اپنی کتاب تاریخ الخلفاء میں اموی دور ۱۳۳ھ تا ۲۰۱ھ کے متعلق
 لکھتے ہیں کہ:

”بنی امیہ کے عہد میں تفسیری روایات کی بہتات تھی اور ان تفسیری
 روایات ہی کو کافی سمجھا جاتا تھا۔ اور فقہی مسائل میں ان ہی سے کام لیا جاتا تھا۔
 بنی امیہ کے نوے سالہ دور میں تفسیر پر کوئی مستقل کام نہیں ہوا۔“

اس زمانہ میں احادیث پر قریب قریب اسی طرح، فقہاء کی جانے لگا جس طرح آنحضرت کی
 زندگی میں ان سے کسی بات کو دریافت کرنے پر جو جواب ملتا تھا اس پر کیا جاتا تھا۔ اتنے فرق
 کا پڑنا تو لازمی تھا کہ جو معاملہ درپیش آتا تھا اس کو اسی طرح بیان کر کے اس کا بروہ راست جواب
 نہیں مل سکتا تھا۔ بلکہ بسا اوقات ارشادات عالیہ سے حسب موقع جواب کا استنباط کیا
 جاتا تھا۔

اس ذوق و شوق کے ساتھ جب وہ حدیث ظاہر ہوتا شروع ہوئیں جن کو تفسیری
 احادیث کہا جاتا ہے۔ یعنی جن میں بموجب روایت حضور نے خود کلام پاک کی تفسیر فرمائی
 تھی تو پھر ان کے آگے کس کی مجال تھی کہ لب کشائی کرتا۔ کلام اللہ کے معنی کو خود اللہ کے رسول
 کی زبان سے سن کر بیٹا ایسی نعمت تھی کہ تمت کا اس پر گردیدہ ہو جانا ایک لازمی نتیجہ تھا۔ اس

کیفیت کو مد نظر رکھیں تو امتوی دور میں کلام پاک کی تفسیر کرنے کی طرف توجہ کا کم ہونا کوئی تعجب
 نیز بات معلوم نہیں ہوتی۔ سب کا رجحان یہی ہو گیا تھا کہ جب کوئی مسئلہ سامنے آئے تو پہلے
 احادیث کی طرف نظر ڈالنا چاہیے۔ یہ کام اس لحاظ سے آسان بھی تھا کہ احادیث میں جو ہدایت
 ملتی ہیں وہ زیادہ تر تفصیلی ہونے کی وجہ سے عملی ضرورت سے قریب ہوتی ہیں۔ ان میں وہ وسیع
 اصول نہیں ہوتے جو کلام پاک میں بیان کیے گئے ہیں، بلکہ ان کی غرض و نیت تو کلام پاک کی روشنی
 میں وقتی مسائل حل کرنا ہوتا تھا۔ ان حالات کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ امت مسلمہ کی مددگار کلام اللہ
 سے زیادہ احادیث بن گئیں۔ علامہ محمد اعظمی لکھتے ہیں :

”دور اول میں کبار صحابہ اپنے فتوؤں میں پہلے قرآن مجید پر اور اس
 کے بعد حدیث پر اعتماد کرتے تھے۔ لیکن جب ان دونوں میں کوئی حکم نہیں ملتا
 تھا تو رائے کے مطابق جس کو وسیع معنوں میں قیاس کہ جاتا ہے، فتویٰ دیتے
 تھے۔۔۔ (لیکن) جب دوسری نسل پیدا ہوئی تو ان میں کچھ لوگ ایسے تھے جو
 فتوے کو صرف حدیث تک محدود رکھتے تھے اور اس سے آگے نہیں بڑھتے تھے۔
 یہ لوگ ہر مسئلہ میں انہی حدیثوں کی مدد سے فتوے دیتے تھے جو ملتی تھیں۔“

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سارے مسائل حل کر لیے جاتے تھے اور قرآن کریم
 تک پہنچنے کی اکثر حاجت محسوس نہیں کرتے تھے۔ یہ احساس عام تھا کہ احادیث نبوی ہی سب
 کچھ ہیں اور بغیر احادیث کے کلام اللہ کو سمجھا ہی نہیں جاسکتا۔ اس خیال پر پہنچ کر سب رک گئے
 چنانچہ اب تک ہمارے دینی مدارس میں کلام پاک کی بروہرست تعلیم بڑی حد تک موقوف ہے
 اور کلام اللہ سے اجتہاد کرنے کی ضرورت کا چند احساس بھی نہیں ہے۔

فقہ کا غلبہ اور اُمرت کا غلبہ ارجحان

کلام اللہ سے اتر کر احادیث شریفہ سے کام تو لیا جانے لگا لیکن مشکل اس وقت پڑتی تھی
 جب کسی مسئلہ کے حل کے لیے کوئی بعینہ حدیث نہیں ملتی تھی، اس وقت احادیث متعلقہ سے

استنباط کرنا پڑتا تھا۔ کلام اللہ کا مطلب تو اس وجہ سے احادیث پر چھوڑا جاسکتا تھا کہ اُس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا اصل مطلب معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن جب احادیث کی کثرت ہو، بعض میں اختلاف بھی ہو، بعض ایسی بھی ہوں جن کی صحت اور سچائی مشکوک ہو، اور کوئی ایسی نہ ہو جو بعینہ کفی حالات کے مطابق ہو جو درپیش ہوں تو اجتہاد کا دائرہ فقہ کی سمت میں وسیع ہو جانا لازمی تھا۔ ہر قدم اور ہر مرتبہ شروع سے نیا اجتہاد کرنے سے بہتر یہ معلوم ہوتا تھا کہ اجتہاد کے بنیادی اصول مقرر کر لیے جائیں اور ان کے ذریعے کثیر اوقوع حالات کے متعلق فتوے دیے جائیں۔ اس عظیم کام کو مسلمان فقہاء نے بڑی محنت، کاوش اور دیانت داری سے سرانجام دیا۔ محدثین نے علم رجال ایجاد کیا جس طرح اصحاب صحاح ستہ یعنی ابامخاری، امام مسلم، نسائی، ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے احادیث کی تحقیق میں دین کی خدمات انجام دینے کے لیے اجتہادات انجام دیے اسی طرح دین کو سمجھنے اور اصول دین کا اطلاق دنیوی مسائل پر کرنے کا ادق کام جن بزرگان دین نے کیا ہے اُن میں چار بہت مشہور ہیں۔ ان کے اسمائے گرامی امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل ہیں۔ ان کو ائمہ اربعہ کہا گیا ہے۔ یہ چاروں حضرات عالم دین اور عمل اجتہاد میں بے مثل تھے۔ ان چاروں اصحاب کے اندر فکر میں تھوڑا تھوڑا اختلاف تھا۔ ان کے بعد ان کے پیرو، حنفی، مالکی، شافعی، و حنبلی کہلائے۔ یہ چار حضرات سنی اعتقادات کے ماننے ہوئے امام ہیں۔ ان چاروں نے نہایت پایک بینی اور دور رس سے اپنے وقت کے سارے ضروری مسائل کے لیے فقہی اصول وضع فرمائے ہیں۔ اور سینکڑوں مسائل پر ان کا اطلاق کر کے ان کے متعلق فیصلے دیے ہیں۔ ان کے اجتہادات نے امت کا کام آسان کر دیا لیکن اس کا یہ اثر ہوا کہ اب براہ راست سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچنے کی بھی زیادہ ضرورت نہیں رہی۔ اس سے پہلے اگر کلام پاک سے مدد حاصل کرنا ہوتا تھا تو اس کی بجائے ہزاروں بلکہ لاکھوں احادیث سے کام نکل جاتا تھا۔ اب براہ راست احادیث تک پہنچنے کی دقت اٹھانے کی بھی جہاں حاجت نہیں رہی بلکہ مذکورہ بالا چار مذاہب کی روشنی کافی و شافی محسوس ہونے لگی۔ کچھ عرصہ تک تو یہ ہوتا رہا کہ ان چار مذاہب میں سے جس کی جو رائے دل کو لگی، اسے اختیار کر لیا لیکن پھر اتنے اجتہاد پر بھی پابندی عائد ہو گئی اور چوتھی صدی ہجری کے بعد یہ عمل بھی ناممکن سب بلکہ ناجائز سمجھا

جانے لگا کہ مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کا پیرو بقیہ تین مذاہب میں سے جس کی ہدایت پر چاہے عمل کر لے۔ اس حد بندی کا ذکر شاہ ولی اللہ نے تجتہ اللہ، لبالبہ کی جلد نمبر کے تتمہ اول کے باب چہارم میں خاصی وضاحت سے کیا ہے۔ اور مولانا قاری محمد طیب صاحب نے اپنی کتاب اجتہاد اور تقلید میں اس تحدید کی پرزور تائید کی ہے۔ انہوں نے فرمایا ہے کہ جس امام کی ”فقہ کو بھی اختیار کیا جائے، سے پورے ہی کو اختیار کرنا پڑے گا۔“ اس حکم کی وجہ بڑے صاف الفاظ میں اس طرح بیان کی ہے کہ :

”وجہ یہ ہے کہ ہر امام جب کسی مسئلہ میں کوئی اجتہاد کی رائے قائم کرتا ہے تو اس کے سامنے اس کے پاس کے تمام مسائل کا ایک سلسلہ مستحضر ہوتا ہے اور وہ اپنے مخصوص ذوق اور اصول سے ان تمام مسائل کی باب میں ایک خاص تناسب محسوس کرتے ہوئے اور اپنے ذوق اجتہاد سے اسی تناسب کو قائم رکھ کر اس باب کے تمام مسائل کی کڑیاں جوڑتا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ دوسرے امام کی ذوق نظر میں بھی مذکورہ تناسب مذہبی رنگ قائم ہو بلکہ وہ تناسب و توازن کا کوئی اور رنگ لیے ہوئے ہو جو اس رنگ سے بالکل جداگانہ ہو۔ اس لیے اگر ایک امام کا مقلد ایسے کسی ایک مسئلے میں بھی دوسرے امام کی تقلید کرے گا تو یہ خاص مسئلہ نہیں بلکہ اس کے ہم رنگ اور مبادی دوسرے مسائل میں تناقض رونما ہوگا اور اس نے مقلد کے سران متعلقات مسائل کی تقلید بھی لازم آجائے گی جن میں تقلید کا اس نے ارادہ بھی نہیں کیا تھا۔“ ۱۵

اس دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ خطرہ فقط تکتہ ذوق اور اس کے نتائج کا ہے۔ قاری محمد طیب صاحب کے خیال کے مطابق صحیح اور غلط کا درمیان ذوق پر تناسل ہے کہ اختلاط ذوق عمل کو ناکارہ کر دیتا ہے۔ اب سوچنے اور سمجھنے کی بات یہ ہے کہ احکام دین کا دار و مدار عمل صالح اور اعتقاد صحیح پر ہے یا ذوق کے معیار، طرز، طریق، درانداز اور تناسب ہدایات پر ہے۔

فقہ کو دین سمجھنے کے نقصانات

رواج کچھ یہ پڑ گیا ہے کہ فقہ کو دین کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ حالانکہ فقہ تو فقہ اور ائمہ کے استنباط کے مجموعوں کا نام ہے بلکہ ان میں تو فسک و انسانی شامل ہے۔ جو حالات کے بدلنے سے اور احکام الہی اور عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نئے معنی سمجھ میں آ جانے سے بدل جانے چاہئیں۔ ہر ایک فتویٰ بموجب حارت ایک چھوٹا یا بڑا اجتہاد ہوتا ہے۔ وہ بدی اور اذلی حکم نہیں ہوتا۔ اسی لیے آج تک برابر فتاویٰ دیے جا رہے ہیں۔ یہ عمل صحیح اس وجہ سے ہے کہ معاملات ہزاروں بلکہ لاکھوں شکلوں کے ظہور میں آ رہے ہیں۔ اسی لیے وہ حضرات بھی فتویٰ دینے پر مجبور ہوتے ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ اس سے چند سال پہلے فتاویٰ دیے جا رہے تھے کہ ریڈیو اور اسپیکر کا استعمال حرام ہے یا حلال ہے۔ یہ بھی فتاویٰ دیے جا رہے ہیں کہ مریضوں کو خون دینا حرام ہے یا حلال ہے۔ یہ فتاویٰ بھی دیے جا رہے ہیں کہ آنکھوں کی پیوند کاری حلال ہے یا حرام ہے۔ یہ اور ایسے بہت سے اجتہادات رفتار زمانہ کی ضروریات کو حسب موقع یکن مستقل اصولوں کو مد نظر رکھ کر پورا کرنے کے لیے کیے جاتے ہیں۔ اگر یہ عمل اجتہاد جاری نہ رہے تو دین کا وجود تو بدی بے شک ہی رہے گا لیکن مسلمانوں کا تعلق عالم اسباب سے منقطع ہو جائے گا اور دنیا کے تغیرات مسلمانوں کو ایک طرف چھوڑ دیں گے۔ جیسا کہ بہت کچھ پچھلے پانچ سو ساں میں دیکھنے میں آیا ہے۔ اس لیے خدا اور اس کے رسولؐ نے اپنی حکمت سے مسلمانوں کو اصول اجتہاد اور عمل اجتہاد و ولایت فرمایا ہے۔ اس کے ذریعے سے دنیا کے سارے تغیرات فقہ کے بہتے ہوئے و بدلتے ہوئے دھاروں میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اگر فقہ کو ہی دین سمجھ لیا جائے تو دوا کی اصولوں سے براہ راست رہبری حاصل کرنا کارِ لا حاصل ہو جائے گا۔ اور اُمت کی ناؤ ڈگمگانے لگے گی۔ فقہ کی غیر معمولی اہمیت تو فرقوں کے لیے ہے جنہوں نے اُمت کے ٹکڑے کر دیے ہیں۔ حالانکہ اللہ کا حکم تو یہ ہے کہ تفرقہ نہ کرو۔ یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اختلافات خدا سے پیدا ہوتے ہیں (۲: ۲۱۳)۔ قرآن (۳: ۱۸)۔ کوئی اگر سچائی پر ہے تو اس کی تبلیغ کرے۔ نہ کہ دشمنیاں کر کے نفرت کی دیواریں

کھڑی کرے اور اس طرح سچائی کا بھی گواہ بنے۔

مولانا مودودی صاحب نے تفسیر تفہیم القرآن میں سورہ نمبر ۱۲، آیت ۸۰ کے تحت

نمبر ۹۲ کا ترجمہ اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے:

آیت کا ترجمہ:

”کھانے کی ساری چیزیں (جو شریعت محمدی میں حلال ہیں) بنی اسرائیل کے لیے بھی حلال تھیں، بشرطیکہ چیزیں ایسی تھیں جنہیں توراة کے نازل کیے جانے سے پہلے اسرائیل نے خود اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ ان سے کہو، اگر تم (اپنے) عترتوں میں اپنے بپوتہ یا توراة اور پیش کردار اس کی کوئی عبارت اس کے بعد بھی جو لوگ اپنی جھوٹی کھڑی ہونی باتیں اللہ کی طرف منسوب کرتے رہیں وہی درحقیقت ظالم ہیں۔ کہو اللہ نے جو کچھ فرمایا ہے سچ فرمایا ہے، تم کو یکسو ہو کر براہیمؑ کے طریقے کی پیروی کرنی چاہیے، اور براہیمؑ شرک کرنے والوں میں سے نہ تھا۔“

اس کی تفسیر:

”مطلب یہ ہے کہ ان فقہی جزئیات میں کہاں جا پھنسے ہو۔ دین کی جڑ تو اللہ واحد کی بندگی ہے جسے تم نے چھوڑ دیا اور شرک کی آلائشوں میں مبتلا ہو گئے۔ اب بحث کرتے ہو فقہی مسائل میں، حالانکہ یہ وہ مسائل ہیں جو اصل ملتِ ابراہیمی سے ہٹ جانے کے بعد، غلط فہمی کی طویل صدیوں میں تمہارے علماء کی موثر گالیوں سے پیدا ہوئے ہیں“

مولانا صاحب کی مندرجہ بالا تحریر کی مزید تفصیل ہو سکتی ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ صاحب

نے بھی مجتہد اللہ الباقیہ کی جلد نمبر ۱ کی ساتویں بحث کے دوسرے اور تیسرے ابواب میں تحریر

فرمایا ہے کہ نہ تو زمانے کی مصلحتیں شریعت ہیں، ورنہ استنباطِ شریعت میں یہاں اس

مسئلے کی اور تفصیل بیان کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اتنا کہنا کافی ہے کہ جن نقصانات

کا حور مولانا مودودی صاحب نے مندرجہ بالا تحریر میں دیا ہے وہ خود بڑے بڑے فتنے ہو

سکتے ہیں۔

ہستم یہ ہے کہ جن ائمہ نے فقہ کی تعمیر کی اُن کی کورانہ تقلید خود اُن بزرگوں کے منشا اور ہدایت کے خلاف جاری ہو گئی ہے۔ اس سلسلے میں خالد انصاری بھویالی نے امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبل کے اقوال اس طرح دہرائے ہیں :

”امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص میری دلیل سے واقف نہ ہو، اُسے میرے قول پر فتویٰ دینے کا کوئی حق نہیں ہے۔ آپ جب فتویٰ دیتے تھے تو فرما دیا کرتے تھے کہ یہ نعمان بن ثابت کی رائے ہے، جسے ہم نے اپنی عقل و فہم میں بہتر سمجھ کر اختیار کیا ہے۔ اگر کوئی اُس سے بہتر رائے پیش کرے تو پھر ہماری رائے کے مقابلے میں اُس کی رائے صاحب اور حق سے زیادہ قریب ہوگی۔“

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اکثر فرمایا کرتے تھے : اپنے دین میں ہوشیار رہو۔ تقلید محض پر قانع نہ ہو، اس لیے کہ وہ بصیرت کو اندھا کر دیتی ہے۔ جیہتی میں ہے، امام شافعی نے فرمایا جب کوئی حدیث پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو اسی کو میرا مذہب سمجھو۔ ایک دن امام شافعی نے امام مزنی سے فرمایا :

”ایڑیم، میری ہر بات کی کورانہ تقلید نہ کیا کرو، بلکہ بذات خود اس میں غور کر لیا کرو۔ چونکہ یہ دین کا معاملہ ہے۔“
امام احمد بن حنبل کا ارشاد ہے :

”اللہ اور اُس کے رسولؐ کے مقابلہ میں کسی کی رائے کو کوئی وقعت حاصل نہیں ہے۔ تم نہ میری تقلید کرو اور نہ کسی ورامام کی۔ جس طرح اُنھوں نے کتاب و سنت سے دین کی معرفت حاصل کی تھی تم بھی کرو۔“

خالد انصاری نے اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ کے خیالات کو بھی نقل کیا ہے جو حقیقت

کو بہت خوبی سے بے نقاب کرتا ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ :

”حضرت شاہ صاحب نے اس بحث کو حجۃ اللہ البالغہ اور ازالۃ الخفا میں وضاحت سے تحریر فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں ’دوست شام (اموی سلطنت) کے خاتمہ تک کوئی شخص خود کو حنفی یا شافعی نہ کہتا تھا بلکہ سب اپنے ائمہ اور اساتذہ کے طریقہ پر دلائل شرعی سے استنباط کرتے تھے۔ عباسی سلطنت کے زمانہ میں ہر ایک نے اپنا ایک نام معین کیا اور یہ کیفیت ہو گئی کہ جب تک اپنے مذہب کے بڑوں کی نص نہ پاتے قرآن و حدیث کی دلیل پر حکم نہ دیتے۔ اس طرح وہ اختلافات جو تاویل کتاب و سنت کے تقضائے ناگزیر طور پر پیدا ہوئے تھے، مضبوط بنیادوں پر جم گئے۔ پھر جب دولت عرب کا خاتمہ ہو گیا یعنی ترکی اقتدار کا زمانہ آیا، اور لوگ مختلف ممالک میں منتشر ہو گئے تو ہر ایک نے جو کچھ اپنے مذہب فقہی سے یاد کیا تھا اسی کو اصل بنالیا۔ پہلے جو چیز مذہب مستنبط تھی، اب وہ سنت مستعصرہ بن گئی۔ اب ان کے علم کا مدار اس پر رہ گیا کہ تخریج کریں در تفریع پر تفریع کریں !“ ۱۸

کلام اللہ اور سنت رسول اللہ کی طرف سے عقلیت۔

جوابات شاہ ولی اللہ نے فرمائی ہے اس کو غیر مسلموں نے دوسرے زاویے سے دیکھا ہے۔ انھوں نے تو دیکھا کہ علماء اسلام کلام پاک اور احادیث سے استخراج کرنے کے بجائے فقہاء وراثہ کے اجتہادات سے اجتہادات کرنے لگے ہیں غیر مسلموں نے محسوس کیا کہ اب مسلمانوں کا دین دین ابراہیمی کے بجائے تفرقہ بازی ہو گیا ہے۔ چنانچہ آج کل حکمائے مغرب کہتے ہیں کہ عالم اسلام ایک دھمی چیر رہا ہے۔ حقیقت میں تو مسلمان ممالک کے رہنے والے متعدد گروہ ہیں جو ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں۔ مغرب کے وہ اہل علم جو اسلامی قوانین اور مسلمانوں

کی ذہنی کیفیات کا مطالعہ کرتے ہیں بر ملا کہتے ہیں کہ اب مسلمانوں کو قرآن کریم اور حدیث کی ضرورت نہیں رہی۔

مندرجہ ذیل اقتباس سے اُن کا یہ تاثر پوری طرح واضح کیا جاسکتا ہے۔
 ”جس طرح آہستہ آہستہ بعض یعنی چھ، حدیث کے مجموعوں نے خاص الخاص عظمت حاصل کر لی تھی، اسی طرح فقہ نے دین میں اقامت دار حاصل کر لیا۔ یہ صورت، حدیث کی بیان کردہ عظمت سے بھی پہلے پیدا ہو گئی۔ جب سے (پہلی تین صدیوں میں) یہ ہو گیا، اسی وقت سے قرآن اور سنت سوائے ظاہری رسوم عبادات کے حروف معدوم ہو گئے۔ عملی زندگی میں تو بس (فقہی) قواعد و ضوابط کا دور دورہ ہے۔“ ۱۹

یہ تبصرہ حقیقت سے بہت قریب ہے اور ہوا بھی یہی ہے کہ روحانیت کا پرچار تو مشائخ و ریشوں و صوفیوں کے حصے میں آ گیا ہے فقہی حکام نہ ذکر کرنے کے ذمہ دار مفتی، محدثین و فقہاء بن گئے ہیں۔ اس طرح دین کے دو بڑے ہو گئے ہیں۔ فقہ کا تعلق براہِ راست کلام اللہ اور حدیثِ رسول لہٰذا سے اس قدر دور ہو گیا ہے کہ آپ اچھے سے اچھے فتوے کے مجموعے مثلاً فتاویٰ عالمگیری کو مدِ حفظہ کریں تو پائیں گے کہ صفحے کے صفحے پڑھ جائیں تو کلام اللہ اور حدیثِ رسول لہٰذا کا ذکر تو بہت کم ملتا ہے بلکہ فقہ کی رائے اور اُن کے استنباطات سے وہ بھرے پڑے ہیں۔ دو نگرین منکرین نے بھی، اس طرف اشارہ کیا ہے۔

John L. Grierby and Rene David نے ایک کتاب موسومہ

Major Legal Systems of the World Today، منسلوے ۱۹۶۸ء

میں صفحہ نمبر ۳۸۸ پر لکھا ہے کہ کلامِ پاک فقہ کی کتاب نہیں ہے۔ پھر لکھتے ہیں کہ :

”بہر کیف مسلمان قاضی کا یہ کام نہیں ہے کہ کلامِ پاک کے معنوں

کو خود سمجھے۔“ ۲۰

مزید صفحہ نمبر ۲۶ پر کلام اللہ اور سنت رسول اللہ کی بابت لکھتے ہیں کہ :
 ”بہر صورت آج کل ان کی تو ناریخی اہمیت ہے لیکن کسی قاضی کو جت
 نہیں کہ قرن اور سنت کی طرف رجوع کرے کیونکہ ان کے قطعی اور حتمی معنی تو
 جماع علماء کے ذریعے طے ہو چکے ہیں۔ سب تو اسلامی قانون کے مطالعہ کے
 لیے بس اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم فقہ کی ان کتب کو دیکھ لیں جن پر اجماع
 قائم ہو چکا ہے“ اے

غرض کہ پہلے تو کلام پاک کی جگہ احادیث نے لے لی اور اس کے بعد احادیث کی جگہ
 بھی فقہ نے لے لی۔

دورِ حاضر میں اجتہاد کی ضرورت

نماز، روزہ، طہارت وغیرہ کے اصول بہت ہم ہیں اور ان کی تفصیلات بہت طویل ہیں
 یہاں تک کہ ان سے کتابوں کی کتابیں بھری پڑی ہیں جو اصحاب ان کو دیکھتے ہیں اور ان میں شہرہ
 فتاویٰ پاتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں کہ سارے ہی مسائل کا جواب ہمارے بزرگوں نے دے دیا
 ہے اب اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ اس لیے گرا جتہاد کا دروازہ کھلا ہو بھروسہ لیں تو
 بھی اب اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں ہے اس لیے درحقیقت دروزہ بندی بہت دور بند ہی چھ
 تاکہ بے وجہ کے اختلافات پیدا نہ ہونے پائیں۔ ہمارے ائمہ اور فقہاء نے مذکورہ قسم کے
 مسائل میں ایسی ایسی باریک بینی کا ثبوت دیا ہے کہ بے ساختہ ان کے لیے خیر و شر کا
 دل سے ان کی تعریف نکلتی ہے۔ لیکن جو اصحاب سمجھتے ہیں کہ جتہاد کی اب ضرورت نہیں رہی
 اور وہ رستہ حد کو پہنچ کر ختم ہو گیا وہ فقہ کی کتب سے نگاہ اٹھ کر عالمِ سد سے مسائل
 کو دیکھیں تو معدوم ہو گا کہ ہزار ہا مسائل ایسے ہیں کہ ہنگوں کی طرح منہ کھولے پڑے ہیں۔ وہ مسائل
 کیا ہیں ؟

سب سے پہلے اس پر غور فرمائیے کہ حسب اسلام دنیا میں بھیجا گیا تھا تو ساری مخلوق

ماسوا چند نفوس کے غیب کی طاقت کی قابل تھی، اور کسی نہ کسی ہستی کو معبود ماننے لگتی تھی۔ سب کا کوئی نہ کوئی خدا تھا بلکہ کئی کئی خدا تھے۔ تبلیغ کا بڑا کام صرف یہ تھا کہ بہت سے معبودوں میں سے سچے معبود کی نشاندہی کی جائے اور اس تک پہنچنے کا بہترین راستہ دکھایا جائے۔ ربوبیت سے تقریباً کسی کو انکار نہ تھا۔ خداؤں کے مذہب مقابل خدا ہی تھے، لیکن اب دنیا کی پیدائش و رخنہ کے بابت مادی نظریات وضع کر لیے گئے ہیں۔ چنانچہ دعوے کیے جاتے ہیں کہ دنیا کی پیدائش، سورج اور چاند کی گردش بلکہ زندگی اور موت کے راز انسان نے خود معلوم کر لیے ہیں۔ اب غیب پر ایمان کیوں آئے؟ پہلے زمانے میں کرامات کو اور معجزوں کو دیکھ کر خدا اور اس کے رسولوں پر ایمان آ جاتا تھا تو اب اسی طرح سائنس کے کرشمے عقل کو حیران کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اب نئے علم کلام کی ضرورت ہے اور اس کام کے لیے عظیم اجتہادات درکار ہیں تاکہ جدید دلائل و خیالات اور علوم کا رابطہ کلام پاک اور اسلام کے بنیادی اصولوں سے نہ ٹوٹنے پلٹے۔ اجتہاد کی ضرورت کس قدر ہے اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ مولانا شبلی نعمانی نے صحیح اکامل اور ابدی مذہب کے لیے مندرجہ ذیل شرائط کو لازمی قرار دیا ہے:

- ۱۔ مذہب کی صحت کا مدار عقل قرار دیا جائے نہ کہ تقلید۔
- ۲۔ کوئی مذہبی عقیدہ عقل کے خلاف نہ ہو۔
- ۳۔ عبادات کے یہ معنی نہ قرار دیے جائیں کہ وہ مقصود بالذات ہیں۔ اور خدا ہمارے تکلیفات کا اٹھانے سے خوش ہوتا ہے، بلکہ عبادت سے خود نوع انسانی کا فائدہ مقصود ہوا اور وہ اعتدال سے متجاوز نہ ہوں۔
- ۴۔ دینی اور دنیوی فرائض کو اس اعتدال کے ساتھ قائم کیا جائے کہ ایک سے دوسرے کو ضرر نہ پہنچے بلکہ ایک دوسرے کا دست و پازدین جائے۔
- ۵۔ مذہب تمدن کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی کا ساتھ دے سکے بلکہ خود اس ترقی کا راستہ دکھائے۔ ۲۲

سچے دین کے لیے ان صفات کو لازم بنانا کس قدر جدید و عظیم اجتہاد ہے اس کی

عظمت کا اندازہ اس وقت اور بھی زیادہ ہوتا ہے جب ہم مذاہب کو اس کسوٹی پر رکھ کر سب ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

حال تو یہ ہے کہ جدید علوم نے سینکڑوں دعووں کو متزلزل کر دیا ہے۔ مثلاً پہلے غیبی قدرت کے ثبوت میں کہا جاتا تھا کہ بیماریاں اور مفلسی خدا کی طرف سے ہیں۔ اس کی مرضی پر قناعت کرو۔ اس کے برعکس اب یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ انسان کے قابو کی چیزیں ہیں اسی کی جہالت اور اور غلطیوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً دسویں صدی میں انسان نے مفلسی کو معدوم کر دیا ہے۔ اسی طرح پہلے متعدد ایسی شدید بیماریاں تھیں کہ لوگ ان سے ڈر کر ان کو پوجتے تھے یا ان سے نجات کی دعائیں مانگتے تھے۔ لیکن اب وہ انسان کی کوشش سے صغیر ہستی سے مٹ گئی ہیں۔ ان میں چیچک اور طاعون انسان کے مشہور دشمن تھے۔ مغرب کے بعض ملکوں کے رہنے والوں نے اپنی کوشش سے اپنی ساری بادی کے قدر بڑے کر لیے ہیں۔ ورنہ ان کی عمریں تک زیادہ لمبی ہو گئی ہیں۔ زندگی اور موت پر قابو حاصل کرنے کے منصوبے ہیں۔ مصنوعی طریقے سے بچے پیدا کیے جاسکتے ہیں اور دم توڑتے ہوئے مریضوں کو کچھ گھنٹوں کی مہلت مہیا کر دی جاتی ہے۔ ایسی دوائیں ایجاد ہو چکی ہیں جن سے یہ مکان نظر برہا ہے کہ انسان کا مزاج اور اس کی صلاحیتوں کو بھی بدلا جاسکتا ہے۔ اب دنیا میں ایسے انسانوں کی انچھی خاصی تعداد ہے جو غیب کی طاقت و رکسی کی خدائی کو نہیں مانتی۔ نیز بعض ہم قدیم دلائل نادانی کی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ دین کی تائید کے لیے جدید اجتہاد است کی سبھی اتنی ضرورت نہیں رہتی جتنی کہ آج ہے۔ کیونکہ ہادی قوتوں میں اس قدر وسعت پیدا ہوئی جا رہی ہے کہ بہت سے وہ کوائف جن کا درومہ روحانی تراست پر رکھا جاتا تھا اب ہادی حدود کے اندر آ گئے ہیں اور رہتے ہیں۔ مثلاً بعض ایسی جسمانی کیفیات اور جنوں کی بہت سی ایسی قسموں کا تعلق جن کو روحانی تراست پر محمول کیا جاتا تھا۔ اب دماغ سے براہ راست ثابت ہو گیا ہے اسی طرح روحانیت کے اثرات کا دائرہ بڑھتا ہو رہا ہے۔ غور کیجیے کہ روحانیت کو مادیت کے ایسے حصوں سے بچانے کے لیے کیسے کیسے اجتہادات کی ضرورت ہوگی!

پہلے روحانی طاقت کے ثبوت میں دو بڑی وسیعیں پیش کی جاتی تھیں۔ ایک یہ کہ روحانی طاقت سے حیران کن کام کر کے دکھائے جاسکتے تھے۔ دوسری یہ کہ قدرت کے عجائبات

کو سمجھنے سے جب عقل عاجز آ جاتی تھی تو کہتے تھے کہ روحانی قوتیں اس کا سبب، قیل ہیں۔ اب ان دونوں دلیلوں میں نقاش آگیا ہے کیونکہ سینکڑوں وہ راز جن کا حل غیب کی طاقت کو سونپا جاتا تھا اب انسان کی عقل کے آگے ناش ہو چکے ہیں۔ اب بارش کے برسے، بادلوں کے چھ جانے موسموں کے بدلنے، اور زمین سے پودوں کے اُگنے کے ذرا ذرا سے راز انسان کی انگلیوں پر ہیں۔ تھوڑی بہت بارش برساتے اور نئے نئے پھل اور پھوس پیدا کرنے میں انسان کو خاص داخل ہو گیا ہے۔ پھولوں میں خوشبو پیدا کرنا در پھلوں سے بیجوں کا معدوم کرنا انسان کے بس میں آگیا ہے۔ چاند در مرتفع تک انسان کی رسائی ہو گئی ہے۔ ہوا میں فوجی قلعے تعمیر کیے جا رہے ہیں اسٹار در کی تیاریاں ہیں۔ انسان کے اختیارات کی دنیا بدل گئی ہے۔ اور روحانیت کے ظاہری وسیلے گھٹ گئے ہیں۔

اب فقہ کی باریکیاں اور قدیم علم کا دم کے دلائل جدید قسم کے غور و فکر کی محتاج ہیں۔ بدعہ علوم اور وسیع استفہ کی حاجت سے تاکہ سائنس کے علمبرداروں سے دو دو باتیں تو ہو سکیں۔

اب بہت بڑا مشہد یہ ہے کہ نیکی اور بدی میں فرق گشتا جا رہا ہے۔ در اس فرق کا ثبوت بھی دھندہ پڑتا جا رہا ہے۔ ایسی بدی تو سچ بھی سمجھ میں آ جاتی ہے جس سے معاشرہ بگڑتا ہوا نظر آتا ہے لیکن در بہت سے تفہیمی کام میں جن کو فہمائے اپنی عقل کے مطابق جاری فرمایا ہے لیکن اب وہ مزید غور و فکر کے محتاج ہیں۔ مثلاً فیض تولید کا مشہد یا معاشرہ میں عورت کا مقام اب بہت غور طلب ہو چکا ہے۔ یہ حقیقت بھی غور طلب ہے کہ اس زمانے میں کسی کو دھمکا کے خاموش کر دینے سے اس کے یمن کو فروغ حاصل نہیں ہوتا۔ ایک زمانے میں نماز کی ترغیب کے لیے بے نمازیوں کی تنبیہ اور روگردانی کو لائی گروڈن زنی سمجھا ہوتا تھا اب وہ خیال کسی کو نماز کی نہیں بنا سکتا بلکہ وحشت پیدا کرتا ہے۔ اب دنیا کستی ہے کہ کافر کی گردن مارنے سے کفر نہیں مڑتا

علمائے دین کی تعظیم و تکریم دین کے وقار کے لیے لوازمات میں سے ہیں۔ کیونکہ سب کی نظر میں دین کے نمائندوں کی حیثیت سے پڑتی ہیں۔ لیکن اب علوم و فنون وسیع ہو گئے ہیں کہ ان کا علم و فضل بہت ہی محدود و نامکمل نظر آ رہا ہے۔ وہ علم اقتصادیات کے ماہر نہیں

کہ معاشی مسائل پر حکم لگا سکیں۔ فن حرب کے ماہر نہیں کہ جنگ اور صلح کے متعلق رائے دے سکیں۔
 علم سیاسیات کے ماہر نہیں کہ طرز حکومت اور طریقہ انتظام ملکی میں سمجھ داری کے ساتھ دخل
 دے سکیں تاریخ، جغرافیہ، نفسیات، طرائیات، بشریات، ادیان، علم، جدید فلسفہ، جدید منطق،
 جدید سائنس اور فلکیات ان کے لاسب میں داخل نہیں۔ بلکہ تاریخ تفسیر اور تاریخ فقہ بھی ان
 کے لاسب میں شامل ہیں۔ ان علوم، در مسائل کو وہ تعلیم یافتہ اصحاب جن کی گنتی علماء میں
 نہیں ہے اکثر علماء سے زیادہ جانتے ہیں۔ اس لیے جب علمائے دین حکمانہ انداز سے اپنے فیصلے
 صادر کرتے ہیں تو ان کو سن کر جدید تعلیم یافتہ لوگ دم بخور رہ جاتے ہیں اور وہ سارے مسائل
 جن پر صحیح، جہاد و درکار ہے، مسلمانانہ در کتاب، کے مصداق ہو جاتے ہیں۔ پھر جدید تعلیم یافتہ
 لوگوں پر خفگی اور غصہ شروع ہو جاتا ہے۔ ان کو مغرب زدہ، راحت طلب، انفس کا غلام و بہت
 کچھ کما جاتا ہے۔ یہ تجت کی بات نہیں ہے کیونکہ ہر ملک میں قدیم طرز تعلیم کی خصوصیت یہی رہی
 ہے کہ جب کوئی شخص کسی بات کو تسلیم نہ کرے تو اس پر غصہ کیا جائے۔ تکلیف دہ سوالات کرنے
 واسطے کا منہ بند کر دیا جائے۔ ایسے سوالات کو اس طرز سے طے کر دیا جائے کہ ان کی آواز کسی کے
 کانوں تک پہنچ نہ سکے۔ اگر کسی سے غلطی ہو جائے تو اس کو ایسی سخت سزا دی جائے کہ وہ سزا
 بھرنے کے لیے بے کار ہو جائے۔ تعلیم و تربیت میں سخت گیر کی استعمال ہمارے قدماء پر ہی موقوف
 نہیں ہے بلکہ یہ رواج عام تھا۔ سختی تو درکنار تشدد کیا جاتا تھا۔ ہندوستان میں ایسے شور کے
 کان میں بچھلا ہو سب سے ڈاڈا بھاتا تھا جو کسی کو گیت پڑھتے ہوئے سن لیتا تھا یہودیوں کی مذہبی
 سزائیں تو ایسی تھیں کہ آج کل ان کے ذکر سے رنگے کھڑے ہو جاتے ہیں پہلے تعلیم و تربیت
 دینے اور ہمہ خیال بنانے کی تدبیر دھمکیاں و سزائیں تھیں مگر اب طریقہ تعلیم بالکل بدل گیا ہے۔
 مار پیٹ کے بجائے مہموت، ترغیب، اور نہ محسوس ہونے والے دباؤ سے تعلیم دی جاتی
 ہے۔ اپنا اعتبار قائم کر کے قوموں کے خیالات تک بدل دیے جاتے ہیں۔ ہمارے ہاں تعلیم
 کا قدیم طریقہ ہی چلا آتا ہے۔ حالانکہ بتوں (۱۱۱) مسلمانوں نے اسلام کی وہ مدد نہیں کی جو
 اسلام نے مسلمانوں کے آڑے وقت میں کی ہے۔

یہ محض واقعات کا بیان ہے۔ اس میں اس بات سے انکار نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

جو منرا ہیں مقرر فرمائی ہیں ان کو دل سے تسلیم اور قبول کرنا جزو ایمان ہے۔ اس لیے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے من دُعا کیا احکام صادر فرمائے ہیں؟ وہ جو بھی ہیں اُس حد تک دم مارنے کی مجال نہیں ہے لیکن ان کے نفاذ کے لیے جو فقہی کمی یا زیادتی کی گئی ہے خواہ وہ ان دیت کی تعبیر کی بنا پر ہے یا مصلحت کے تقاضے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں اُن میں تبدیلیاں کرنے کو اجتہادات کہنا چاہیئے اس لیے مزید اجتہادات اصل مقصد اور مفادِ دین کے لیے کرنا گناہ نہیں بلکہ کارِ نواب ہوگا۔ مثلاً چور کی منرا کے متعلق اللہ کا حکم سورہ نمبر ۵ المائدہ کی آیت نمبر ۳۸ میں یوں ہے کہ

”اور چور، خواہ عورت ہو یا مرد، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ اُن کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف سے عبرت ناک منرا۔ اللہ کی قدرت نسب پر غائب ہے اور وہ دنا و بینا ہے۔ جو ظلم کرنے کے بعد توبہ کرے اور اپنی اصلاح کرے تو اللہ کی نظرِ عنایت پھر اُس پر مائل ہو جائے گی۔ لہٰذا بہت درگزر کرنے والا اور رحیم فرمانے والا ہے۔“

اس حکم کے نفاذ کی شرائط میں چور کے بالغ اور عاقل ہونے کی شرط اجتہاد سے داخل کی گئی ہیں۔ یہ بھی شرط شامل کی گئی ہے کہ چوری کا مال مقررہ مقدار سے کم نہ ہو کوئی وجہ نہیں کہ بموجب حکم خداوندی چور کو توبہ کرنے اور اپنی اصلاح کرنے کا پورا موقع نہ دیا جائے بلکہ اس میں اس کی مدد نہ کی جائے۔ ان سب ریایات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احکامِ منرا کے نفاذ میں نرمی برتنے کی جو ہدایات فرمائی ہیں وہ ایسے اصول ہیں کہ کشمیں اس زمانے میں اہتمام کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے۔ یہ زمانہ ایسا ہے کہ مسلمان پس مندر ہیں اور غیر مسلم دینِ اسلام کو جبر و ستم کا دین کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”ہوئے خون سالی سے“ اس قوم کے افسانوں سے ”ان کی ایسی باتیں سن کر ہمارے نوجوان متاثر ہوتے ہیں۔ بے بڑبھداری کا مہ ہے کہ حسرتِ عاتقہ کی اس رویت کو بخش، بوز وود، سنسن سالی اور جامع ترنگی میں درج ہے خوب یاد رکھیں :

”جہاں تک (صحیح طریقہ سے) ہو سکے نفاذِ حدود سے مسلمانوں کو بچاؤ۔ کوئی صحیح راستہ اُس سے بچنے کا نکل سکتا ہو تو اس کو نکالو۔ امام (ریاضی) کی ایسی غلطی جس سے ملزم کو معافی مل جائے اُس غلطی سے بہتر ہے جو مراد سے دینے میں اُس سے سرزد ہو!“ ۲۳

ہم یہ کیوں نہ تسلیم کریں کہ نفاذِ حدود کے متعلق یہی اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی پالیسی ہے؟ یہی دینی نظریہ ہے؟ اگر ان سب احکام کو مدّ نظر رکھا جائے تو اسلام کی سخت گیری کے سارے قصے دروغ گوئی ثابت ہو جائیں گے اور ایسے مسلمانوں کی اُن آوازوں کا پورا پورا جواب ہو جائے گا جو کوڑوں کی سزا، ہاتھ کاٹنے کی سزا اور سنگساری کا تماشا دیکھنے کے شوق میں ہند کی جاتی ہیں۔ اب پھر دنیا پر اسلام کے رحمتِ خدا ہونے کی حقیقت آشکار ہو جائے گی۔ خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد جو سورہ النعام کی آیت نمبر ۱۲ میں موجود ہے اہل دنیا کے کانوں تک پہنچتا ہی نہیں حالانکہ اُن کے دلوں میں اُترنا چاہیے کہ اللہ رحمن و رحیم ہے۔

جدید فقہ اور جدید علمِ کلام کی ضرورت سے اسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا جس طرح جدید شبہات سے انکار کرنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رح نے بھی ایک کتاب الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ کے نام سے تصنیف فرمائی ہے۔ اس نام کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب جدید شبہات کے دُور کرنے کے لیے لکھی گئی ہے۔ اس کتاب کی ایک اہمیت یہ ہے کہ یہ قدیم طرزِ خیال کی عکاسی کرتی ہے۔ اس لیے اس کے متعلق چند کلمات پیش خدمت ہیں:

کتاب کو شروع سے اس طرح فرمایا ہے کہ

”اس زمانے میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اُس سے اعمال کی (یرایاں) پیدا ہو گئیں اور ہوتی جاتی ہیں ان کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر ہے کہ علمِ کلام جدید ہونا چاہیے گو کہ

یہ مقولہ علم کلام کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود مشکلم فیہ (یعنی قابل اعتراض) ہے کیونکہ وہ (قدیم) اصول بالکل کافی و کافی ہیں چنانچہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ درخت پر بھینا یقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے۔ لیکن باعتبار تفریع (یعنی بطور علم کی ایک شاخ) کے اس کی (یعنی جدید علم کے مطالبہ کی) صحت مسلم ہو سکتی ہے۔ مگر یہ جدید ہونا شہادت کے جدید ہونے سے ہوا (سب سے) نکلتے

مورنا اشرف علی صاحب کا ارشاد دوسرے نکتوں پر ہم یہ نہیں کہتے کہ سائنس سابق غلطی پر تھے۔ وہ اپنے زمانہ اور تجربات کے عین مطابق تھے۔ درحقیقت تھے۔ انہوں نے بھی اپنے حالات کے مطابق ضد ورمی تبدیلیاں کر لی تھیں کیونکہ ان کا زمانہ بھی ان کے لیے عصر نو تھا، ہمارا زمانہ ہمارے لیے عصر نو ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہ زمانہ، زمانہ سلف سے ان کے زمانہ کے مقابلہ میں بہت بدلا ہوا ہے۔ ہم کو بھی یہ زبان اقبال کہنا ہے۔

از فریب عصر نو ہشیار باش
رہ قد سے راہرو ہشیار باش

حکیم امت کی مندرجہ بالا تحریر میں اس بات پر اصرار ہے کہ قدامت نے سب کچھ بتا دیا تھا اور سائنس کام مکمل کر کے چھوڑے ہیں۔ اس سوال سے فی الوقت بحث نہیں ہے کہ قدما نے جو کام کیے تھے ان کو اب بھی مکمل مانا جائے یا نہیں؟ وہ اب بھی مکمل ہی ہر حال میں اب بھی بہت سی اچھی اچھی کثافتیں اور احادیث کی کتب لکھی جا رہی ہیں اور ضروریات زمانہ کو پوری کر رہی ہیں۔ وہ بے کار نہیں ہیں۔ مولانا شبلی نعمانی نے اس ضرورت کے پیش نظر، کلام لکھی تھی جس کا ذکر آچکا ہے، لیکن یہاں تو زیر نظر بات ہی اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک جدید علم کلام کی ضرورت تسلیم شدہ امر ہے تو اس کو پورا کرنا تو لازم ہے اور پورا بھی اس طرح کرنا ہے کہ جو لوگ پہلے سے عقیدت مند ہیں ان کے علاوہ ایسے صحاب کو بھی جو

شہادت رکھنے والے ہیں اطمینان حاصل ہو جائے۔ اگر ایسا اطمینان پرانی باتوں سے حاصل ہو جاتا تو مزید کوشش کی حاجت نہیں ہوتی۔ جب اُن سے اطمینان نہیں ہوا تو انہی کو دہرانے سے اطمینان کیونکر حاصل ہو سکتا ہے؟ وجہ یہ ہے کہ وہ زبان، وہ بیان، وہ خیال، وہ منطق، وہ مفروضات و مشاہدات اور وہ ہر ایک بات کو بلا تامل تسلیم کر لینے کی عادت اور خواہش غرضکہ بہت کچھ بدسا چکلبہ۔ سچ تو یہ بھی ہے کہ اب علمائے دین کی طرف سے بھی پہلی سی شفقت نہیں ہے۔ جو اُن کا ہم خیال نہیں اس کو وہ جاہل و دشمن سمجھتے ہیں اور دشمنوں کا سا ہی سلوک کرتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی مذکورہ بالا کتاب کی شرح لکھنے والے بزرگ نے جدید تعلیم یافتہ حضرات پر جو لعن طعن کی ہے وہ بزرگانہ عنایت سے بہت بعید ہے لیکن شارح محترم جی جی سچا سخت کلامی فرمائیں، ان کا یہ خیال تو جدید تعلیم یافتہ اصحاب کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا کہ علماء کا قیاس کتاب اللہ کے ہم پلہ ہے۔ محترم شارح فرماتے ہیں کہ :

”قیاس در حدیث کا سلسلہ تو کتاب اللہ سے صرف یک دو

واسطہ سے ملا ہوا ہے تو ان کے احکامات کو کتاب اللہ کے حکامات کہنے

میں کیا تعجب کی گنجائش ہے۔ بلا تردید سب کو کتاب اللہ کے احکامات کہ

سکتے ہیں۔ علماء اسلام نے سب حکام کو جمع کر دیا ہے اور اس کا نام

علم فقہ رکھا ہے۔“ ۲۵

مندرجہ بالا جہاد کے لغاف حکیم اہل امت کے نہیں ہیں بلکہ ان کی کتاب کے شارح کے

ہیں۔ ان میں جو مباحثہ ہے اُس کے ذمہ دار حکیم اہل امت نہیں ہیں اُن الفاظ پر غور فرمائیے اور

ملہ حفظ کیجیے کہ زیرِ نظر مضمون میں اُدھر جو بیان گزر چکا ہے کہ زمانہ سلف میں کلام اللہ سے

براہِ راست استنباطات کیے جاتے تھے۔ اس کے بعد حدیث نبویؐ سے کیے جانے لگے

اور اب محض فقہ پر منحصر ہے وہ خود محترم شارح کے مندرجہ بالا الفاظ سے کس قدر بڑی حد

تک ثابت ہے اُن بزرگ کے نزدیک حدیث تو حدیث قیاس بھی کتاب اللہ کے حکامات

کے برابر ہیں۔ اگر قیاس خود مثل کلام اللہ ہو تو خاتمِ بدینِ محمدؐ آں کریم کی عیجہ نہایت کیا ہے؟

اجتہاد سے کیا اجتہادات ہوں گے۔ جب اُس چشمہ تک براہِ راست رسائی نہیں رہی جو کلام اللہ ہے، درہر حسن و کمال کا سرچشمہ ہے تو اس صورت میں یہ کہنا درست ہی تھا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ چنانچہ یہی سنتے بھی ہیں۔ اگر قیاس کو کلام اللہ کا مرتبہ دے دیا جائے تو اس صورت میں اجتہاد کا محالہ خاتمہ ہی ہے۔ غور و فکر، سوچنا سمجھنا، سب بالائے طاق رکھ دیا جائے گا۔ کیونکہ فقہ تو ہر فرقے کا علیحدہ اپنا ضابطہ یا دستور ہے۔ اگر ہر فرقے کے لیے احکام ہی براہِ راست ان کے بزرگوں سے حاصل ہو گئے تو پھر سارے مسلمانوں کا ایک اسلام پر متحد ہو جانے کا سوال ہی نہیں اُٹھ سکتا۔ یہ خلیجیں تو بڑھتی ہی جائیں گی کیونکہ ہر فرقے کے لیے ضروری ہے کہ دوسرے فرقے کا مقابلہ کرنے کے لیے، واپسی حفاظت کی خاطر تنگ نظری، سخت کلامی، اور سخت برتاؤ اختیار کرے۔ اس طرح خدا کی رحمت جو دینِ واحد کی صورت میں نسلِ انسانی پر نازل ہوئی تھی مسلمانوں کی زندگیوں میں کیونکر نظر آئے گی؟ موجودہ افتراق بہت بڑا خطرہ ہے اور اس قسم کے جو خطرات راہِ اُمت میں درپیش ہیں اُن کے تدارک کا ذریعہ بھی اجتہاد ہے۔ اجتہاد بھی کتنا بڑا اجتہاد! ایسا اجتہاد جو اللہ تبارک تعالیٰ کی خالص محبت کے ذریعے افتراق کی ساری دیواروں کو دھادے مسلمانوں کے اجتہاد کا رازِ س میں ہے کہ سب ایک خدا، ایک رسول، ایک قرآن، خدا کی بندگی اور روزِ حساب کو مانتے ہیں۔ اس سے نیچے جتنی میٹرھیال اُترا جائے گا اور اُن کو اہمیت دی جائے گی اتنا ہی افتراق بڑھتا جائے گا۔

خلاصہ کلام

مندرجہ بالا گزارشات کا مزید خلاصہ یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ خود خدا نے عزوجل نے کلامِ پاک کے احکامات کے ذریعہ کھولا ہے، در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی راہ کو اختیار فرما کر اُمت کی رہبری کی ہے۔ وہ دروازہ کوئی انسان یا گروہ بند نہیں کر سکتا۔ اور وہ درحقیقت بند بھی نہیں ہے، بلکہ وہ اصحاب بھی، اُس میں سے گزر رہے ہیں جو اُس کے سامنے کھڑے ہو کر اس کے بند ہونے کا اعلان کر رہے ہیں البتہ اس کے استعمال کو کچھ غلط اور کچھ صحیح خطرات کے مد نظر آگے بڑھنے کے بجائے پیچھے ہٹنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ہر نئی چیز کو چھوڑتے ہی

حرام کہہ دینے ہیں۔ خواہ وہ لاڈلا سپیکر ہو یا ٹیلی وژن ہو۔ یہ بھی درحقیقت اجتہادات ہی ہیں۔ البتہ یہ طریقہ پیٹھے پھیر کر اجتہاد کے دروازہ میں سے گزرنے کے مصداق ہے۔ یہ طریقے سراسر نقصان پہنچا رہے ہیں۔ نئے کوائف کے لیے نئے اجتہادات کی شدید ضرورت ہے۔ اس کام کے لیے دنیا کے جدید علوم اور وسیع النظری درکار ہے تاکہ مسلمانانِ عالم ایک ہو کر آگے بڑھیں اور دنیا کی قیادت حاصل کریں۔

حَواشی و حوالہ جات

- ۱۔ شاہ ولی اللہ، حجتہ اللہ اب اللہ، "رود ترجمہ" مولانا عبدالرحیم قوی کتب خانہ لاہور، ۱۹۵۳ء، جلد اول صفحہ نمبر ۶۰۔
- ۲۔ محمد حسین عیسیٰ، عمر فاروق اعظم، "رود ترجمہ" حبیب اشعر مکتبہ جدیدہ لاہور، ۱۹۵۹ء، صفحہ نمبر ۶۴۔
- ۳۔ خالد انصاری بصویالی، اجتہاد، عذری بقی پریس بھوپال، ۱۹۵۸ء، صفحہ نمبر ۱۵-۱۴۔
- ۴۔ ڈاکٹر مصطفیٰ سیاحی، حدیث رسول کا شرعی مقام، ملک بردرنہ پبلشرز لٹل پورہ، ۱۹۶۱ء، صفحہ نمبر ۱۲۶۔
- ۵۔ احادیث کی کتاب موسومہ مصنف عبدالرزاق، جلد نمبر ۱۰، صفحہ نمبر ۲۴۲-۲۴۲، مطابع دارالعلوم بیروت، مکتبہ ۱۹۵۸ء، یہ کتاب دوسری صدی کے آخر میں تالیف کی گئی۔ کل گیارہ جلدیں ہیں جو حال میں نئے سے سے طبع کی گئی ہیں۔
- ۶۔ علامہ شبلی نعمانی، الفائق، مدینہ پبلیشنگ کمپنی کراچی، ۱۹۶۰ء، صفحہ نمبر ۵۵۴-۵۵۵۔
- ۷۔ ڈاکٹر صبحی ضایح، علوم الحدیث، ملک سنٹر پبلشرز فیصل آباد، ۱۹۸۱ء، صفحہ نمبر ۵۹۔
- ۸۔ علامہ شبلی نعمانی، الفائق، مدینہ پبلیشنگ کمپنی کراچی، ۱۹۶۰ء، صفحہ نمبر ۵۲۱-۵۲۰۔
- ۹۔ استاد محمد ابو زھر، تاریخ حدیث و محدثین مترجمہ علامہ احمد حریری، اناشرون قرآن لیسٹ، لاہور، ۱۹۵۹ء، صفحہ نمبر ۱۰۶-۱۰۶۔

- ۱۰۔ علامہ شیخ محمد حضری بک، تاریخ تشریح الاسلامی (تاریخ فقہ، ترجمہ مولانا محمد تقی عثمانی و مصیب احمد ہاشمی، دارالاشاعت، کراچی، ۱۹۷۷ء، صفحہ نمبر ۱۶-۶۳۔
- ۱۱۔ ایضاً _____، صفحہ نمبر ۱۶۔
- ۱۲۔ ڈاکٹر صبیحہ صالح، علوم الحدیث، ملک سنرپبلشرز، فیصل آباد، ۱۹۸۱ء، صفحہ نمبر ۸۰۔
- ۱۳۔ علامہ جلال ندین ایسوی، تاریخ عقائد مسر محمد قباہ الدین، حمد نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۷۳ء، صفحہ نمبر ۱۴۲۔
- ۱۴۔ علامہ شیخ محمد حضری بک، تاریخ تشریح الاسلامی (تاریخ فقہ، ترجمہ مولانا محمد تقی عثمانی و مصیب احمد ہاشمی، دارالاشاعت، کراچی، ۱۹۷۷ء، صفحہ نمبر ۲۰۶۔
- ۱۵۔ مولانا قاری محمد طیب صاحب، اجتہاد و تقلید، انوار اسلامیات لاہور، ۱۹۷۸ء، صفحہ نمبر ۸۵-۸۶۔
- ۱۶۔ ابوالہ علی مودودی صاحب، تفہیم قرآن، جداول، مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور، صفحہ نمبر ۲۷۳-۲۷۴۔
- ۱۷۔ خالد انصاری بھوپالی، اجتہاد، علمی برقی پبلیکیشنز، ۱۹۹۵ء، صفحہ نمبر ۸۲۔
- ۱۸۔ ایضاً _____، صفحہ نمبر ۸۱۔
۱۹. Encyclopaedia of Religion and Ethics, art. 'Ethics and Morality' (Muslim) Vol. V, p. 503.
۲۰. Brierby, John E.C. and David Rene, Major Legal Systems of the World Today, London, 1948, p. 300.
۲۱. Ibid., p. 260.
- ۲۲۔ حضرت علامہ شبلی نعمانی، الکلام، مکتبہ معین لاہور، ۱۹۵۲ء، صفحہ نمبر ۷۷۔
- ۲۳۔ شیخ ابوداؤد، سنن نسائی، جامعہ ترمذی و کتاب الحدود۔
- ۲۴۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب، اسدہ در عقبات الاصل، تاسع الانتہات المفیدہ عن الاشیاءات المجدیدہ، افارہ نالیفات، شرفیہ جامعہ اشرفیہ لاہور، ۱۹۷۷ء، صفحہ نمبر ۱۵۔
- ۲۵۔ ایضاً _____، حصہ دوم، صفحہ نمبر ۱۱۔

خدا خودی زمان و مکان

خدا خودی زمان و مکان چار مختلف صورت ہیں جن پر علیحدہ علیحدہ سیر حاصل بحث ہو سکتی ہے۔ فلسفہ جدید اور قدیم میں یہ چاروں صورت فکر کے اہم موضوعات رہے ہیں اور ان میں ہر ایک پر مختلف نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ اس لیے ان چاروں صورت پر ایک مضمون میں بحث کرنا فلسفہ کے مختلف وسیع مسائل پر اظہار خیال کرنے کی کوشش کرنا ہے جو ظاہر ہے کسی صورت میں سیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ لیکن اس مسئلہ کا ایک بہتر پہلو یہ ہے کہ اقبال کے فلسفہ میں یہ سارے تصورات ایک ہی موضوع کے ذیل میں آتے ہیں، اور ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ اس لیے فی الواقعہ اقبال کے حوالہ سے ان میں سے کسی ایک تصور پر دوسرے کے حوالہ کے بغیر بحث ناممکن ہے۔ ان تصورات کا یہ ربط یا ہمی ان پر ایک ساتھ گفتگو کو ممکن بھی بناتا ہے، اور ہر تصور کی تفہیم میں مدد بھی دیتا ہے۔ ان چاروں میں کسی ایک سے گفتگو کی ابتدا کی جا سکتی ہے۔ اور باقی تصورات اس کے ذیل زیر بحث آ سکتے ہیں۔ اس مضمون میں میں خدا سے مسئلہ پر بحث کی ابتدا کرنا چاہتا ہوں۔ یہ تصور کلیدی تصور ہے اور اس کے ذیل میں خودی زمان و مکان کے مفہیم سمجھے جاسکتے ہیں۔

وجود خدا کا مسئلہ مذہب، اور فلسفہ جدید و قدیم کا ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ اس مسئلہ پر علمی اطلاق بات کرنا مشکل ہے اس لیے کہ خدا کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہیں ہے جو ان تمام معانی پر محیط ہو جن پر یہ لفظ مختلف مذاہب اور نظام ہائے فکر میں بولا جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ خدا وہ فوق انسان مافوق الفطرت ہستی ہے جو کائنات کو پیدا کرتا ہے اس لیے درست نہ ہو گا کہ یہی شہنشاہوں کو دیتا سمجھ کر ان کی عبادت کی جاتی رہی ہے۔ رہی مافوق الفطرت

کی بات تو اسپینوزا کا نقطہ نظر جو خدا کو خود فطرت کے ہم معنی قرار دیتا ہے، اس تعریف پر پور نہیں اُترتا۔ ہم کائنات کو پیدا کرنے کا مسئلہ تو ایتھویری فلسفہ میں کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کہ خدا انسانی معاملات پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ اس لیے خدا کی یہ تعریف، اگرچہ برسی حد تک تسبیح کی جاتی ہے لیکن تصور خدا کے معنوں پر عامیگر طور پر محیط نہیں ہے۔

اقبال کے لیے تصور خدا کا مسئلہ بنیادی طور پر فلسفہ کا نہیں مذہب کا مسئلہ ہے، جس کے لیے فلسفہ سے مدد بہت پہنچائی جاسکتی ہے، وہ مذہب میں بھی اسلام کا مسئلہ جو اپنی روایت میں عیسوی اور موسوی ہے۔ وہ تمام تصورات جو ان مذہب کے دائرہ سے خارج ہیں، مثلاً ہندو اور بدھ تصورات، وہ بعض اوقات دلیل کی مدد سے اور بعض اوقات بے دلیل خارج از بحث قرار پاتے ہیں۔

موسوی، عیسوی اور اسلامی روایت میں تصور خدا کے مسئلہ سے مندرجہ ذیل عنوانات وابستہ رہے ہیں۔

- ۱۔ ذات اور صفات کا مسئلہ۔
- ۲۔ خدا کی تنزیہ اور تشبیہ کا مسئلہ۔
- ۳۔ لامحدود اور محدود ہونے کا مسئلہ۔
- ۴۔ علم الہی کا مسئلہ۔
- ۵۔ مسئلہ خلق۔
- ۶۔ ارادہ اور قدرت کا مسئلہ۔
- ۷۔ خدا کے تشخص کا مسئلہ۔
- ۸۔ وجود خدا کے علم کے ذرائع کا مسئلہ۔

یہ عنوانات بلا کسی ترتیب کے میں نے بیان کر دیے ہیں۔ اقبال کے ہاں بحث کا آغاز علمیاتی مسئلہ سے ہوتا ہے۔ وجود خدا کے علم کے بارے میں فسقہ مذہب میں تین آرا ملتی ہیں: اول یہ کہ وجود الہی کا علم ہم کو عقل سے حاصل ہوتا ہے، دوم یہ کہ یہ علم ہم کو وحی الہی کے ذریعے فراہم ہوتا ہے اور سوم یہ کہ مذہبی یا صوفیانہ ویران جس کو عموماً religious experience

کہتے ہیں) اس عرسم کا ذریعہ ہے۔ فلسفہ میں ایک چوتھا نقطہ نظر بھی ملتا ہے،
 وروہ یہ ہے کہ علم وجود خدا ناممکن ہے اور عملیاتی طور پر ہم اس کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم
 نہیں لگا سکتے۔ ایک مزید نقطہ نظر، جو نسبتاً نیا پسندانہ ہے یہ بھی ہے کہ خدا موجود نہیں ہے۔
 آخری دونوں نقطہ ہائے نظری الوقت ہماری بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ہم اس
 مسئلہ سے اس وقت اقبال کے حوالے سے بات کر رہے ہیں، اور اقبال اس کلیہ سے اپنے فلسفہ
 کی ابتدا کرتے ہیں کہ خدا ہے۔۔۔ اور سوال اس کلیہ کے رد کا نہیں بلکہ اس صداقت
 کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔

تاریخ فلسفہ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ افلاطون اور رستو دونوں اس بات
 کے قائل تھے کہ عقل وجود اور ماہیت خدا کے یقینی علم کا ذریعہ ہے۔ یہ دعویٰ اکثر عیسائی
 مدرسین نے تسلیم کیا ہے۔ سینٹ گسٹین، فلاطونی رویت کی روشنی میں اس بات کو تسلیم کرتا
 ہے کہ انسانی عقل اپنی فطرت کی مناسبت سے، صداقت جاودہ کی شریک و سہم ہے۔ کثر
 فلسفیوں کے نزدیک خدا کے وجود کو عقلی دلائل سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ یہ ثبوت یا دلائل
 دو قسموں میں بانٹے جاسکتے ہیں۔ پہلی قسم ان دلائل کی ہے جو قبل تجربی طور پر خدا کی ماہیت یا
 جوہر سے ابتدا کر کے اس کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ دوسری قسم ان دلائل کی ہے جو
 انسان کے محدود اور بعد تجربی علم سے ابتدا کر کے بالآخر وجود خدا تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ پہلی
 قسم کے دلائل کی مثال وہ ثبوت ہے جس کو عام طور پر وجودیاتی دلیل کہتے ہیں۔
 (ontological argument) جس کو ادوائسینٹ نسلم نے استعمال کیا اور بعد میں
 فرانسیسی مفکر ڈیکارت نے اس کو تھوڑے سے اختلاف سے یکساں کیا وہ واضح انداز میں بیان
 کیا۔ سینٹ نسلم نے اس کو جس طرح بیان کیا وہ یہ ہے کہ خدا کا تصور ایک ایسا تصور ہے
 جس سے عظیم تر تصور ممکن نہیں ہے۔ اب ایک تصور جو وجود رکھتا ہو، یقیناً اس صورت
 عظیم تر ہوگا جو وجود نہ رکھتا ہو اور مفصل خیالی ہو۔ اس لیے خدا محض تصور نہیں وجود بھی رکھتا
 ہے۔ دوسرے نقطوں میں تصور خدا میں اس کے وجود کا تصور شامل ہے ورنہ وہ تصور خدا
 کا تصور نہیں ہوگا۔ ثبوت وجود خدا کی یہ قسم مذہبی علماء اور فلسفیوں، خاص طور پر سینٹ تھامس

اکویناس اور کانٹ کی تنقید کا ہدف بنی جس کے بعد اس دلیل کو دنیا سے فکر میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ بعد تجربی دلائل کو خصوصاً سینٹ تھامس اکویناس نے منضبط کیا۔ اس نے وجود خدا کے پانچ دلائل بیان کیے جو حرکت (motion) علیت (causality) امکان (contingency) اضافی کمال (relative perfection) اور نظم (design) پر مبنی تھے۔ حرکت، علیت، اضافی کمال کے دلائل اس دلیل کی مختلف شکلیں ہیں جس کو عام طور پر کوینیائی دلیل (cosmological argument) کہا جاتا ہے جو عملاً یہ ہے کہ کائنات کے تمام منطقی ہر ایک واجب الوجود کے ہوتے پر موقوف ہیں۔ کانٹ نے ایسے تمام دلائل کو رد کر دیا جو تاملاتی یا نظری عقل پر مبنی ہوں۔ البتہ اس نے عقل تجربی (practical reason) کی بنیاد پر خدا اور آخرت دونوں تصور کو مسلمات کے طور پر تسلیم کیا ہے لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد سے فطری الہیات (natural theology) دو طرفہ حملوں کی زد میں آئی۔ ایک طرف کارل بارتھ (Karl Barth) اور رینہولڈ نبھوٹر (Reinhold Niebuhr) اور سائیمیل برور (Emil Brunner) نے خدا کی تنزیہی حیثیت پر اصرار کیا، دوسری طرف وینا سکرل (Vienna Circle) کے فلسفیوں اور ان کے ہم خیالوں نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو بھی رد کر دیا۔ لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی میں اکثر فلسفی، خصوصاً رومن کیتھولک عیسائی جو سینٹ تھامس اکویناس کے پیرو تھے اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ وجود خدا کے بعد تجربی دلائل کو قابل قبول بنایا جاسکتا ہے۔

تھامس اکویناس نے البتہ اس بات کو قبول کیا کہ وجود خدا کے فطری علم کے ساتھ ہی اس کے وجود کا علم وحی کے ذریعہ سے بھی ہوتا ہے جو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ ملتی ہے لیکن صرف اہل ایمان اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لک نے اپنی کتاب (ESSAYS Concerning Human Nature Book 4 Chap 8) میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اگرچہ وجود خدا کا علم ہم کو فطرت کے راستے حاصل ہو سکتا ہے، لیکن یہ علم کہ وہ ایک ہیں تین ہے صرف وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ اپنی کتاب

(reasonableness of Christianity) میں اس نے یہ کہنے کی بھی کوشش کی ہے کہ وحی الہیات اور اخلاق سے متعلق ان ہی باتوں کا اعادہ کرتی ہے جن کا علم ہمیں فطری مذہب دیتا ہے۔ ہیکل کے متبعین نے وحی کے مافوق الفطری ہونے سے بھی انکار کر دیا، ورنہ عیسیٰ علیہ السلام کو انسانوں کے مابین مطلق کی ایک اعلیٰ ترین 'مثل' کی حیثیت سے پیش کیا۔

فلاطون سے اب تک فلسفہ مذہب کے اکثر علمائے اس بات کا دعویٰ بھی کیا ہے کہ حقیقت الہی کا راستہ علم ممکن ہے۔ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ یہ علم ہر ایک کے لیے چاہے وہ علم کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو، ممکن ہے اور بعض کے نزدیک اس کو صرف وہ لوگ جان سکتے ہیں جن کی وحی تک رسائی ہے۔ عام طور پر عیسائی صوفی اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کی دونوں جہات ہیں، تنزیہی اور تشبیہی اور یہ کہ صوفیانہ وجدان میں انسان مکمل طور پر فنا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اور خالق کے درمیان ایک رشتہء عشق مستقل طور پر قائم رہتا ہے۔

تصورِ خدا کے متعلق مغربی فلسفہ کے اس پس منظر میں اقبال نے اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس فکر کی ابتدا اقبال کے اس دعویٰ سے ہوتی ہے کہ قرآن کا اصلی مقصد انسان میں خدا اور کائنات سے تہ در تہ (manifold) اوصافوں (رشتوں) کا علی شعور بیدار کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں انسان 'کائنات' اور خدا اسلام میں تصور مذہب کی وہ تہ کو جو جن کے تعلق کو سمجھنے بغیر انسان میں سے کسی ایک تصور پر بامعنی گفتگو نہیں کی جاسکتی۔

یہ کائنات اقبال کے نزدیک خدا کا تخلیقی لہو لعب نہیں ہے جس کو اس نے کسی مابعد کائناتی دن میں بیٹھ کر بنا ڈالا ہو۔ یہ ایک جیتی جاگتی حقیقت ہے جو ہر دم تخلیقی مراحل طے کر رہی ہے۔ اس کے باطن میں گویا نئی تخلیقات کے خواب پوشیدہ ہیں۔ کائنات کی یہ پراسرار حرکت اور تشویق زمانہ کا یہیے آواز ہے، ہماری بشری نظروں سے وقت کے گزرنے اور دن رات کے اٹنے جانے میں نظر آتا ہے جس کو قرآن آیات الہی سے تعبیر کرتا ہے۔ زمان و مکان کی یہ نہایت ایسے انداز بات کا امکان رکھتی ہے کہ انسان اس کو مکمل طور پر مستحضر کر سکے۔

انسان، اقبال کے نزدیک اس کائنات میں ایک مضطرب وجود نظر آتا ہے جو اپنے چاروں طرف مختلف قسم کی رکاوٹیں پاتا ہے، لیکن اس سب کے باوجود وہ اپنی ذات کے اظہار کے لیے تمام تکلیفیں برداشت کرنے کی سکت رکھتا ہے۔ اس کی زندگی کی ایک ابتدا ضرور ہے، لیکن انتہاء محدود ہے، اور حقیقت کا (وجود) ایک بدیہی جز بن جانا اس کی تقدیر ہے۔

کائنات کی حرکت میں گاہے اس کے قدم بہ قدم چلنا اور گاہے خود اپنی اندکائنات کی تقدیر خلق کرنا انسان کا کام ہے۔

خدا خودی، زمان و مکان کی بحث، اسی تہوں سے متعلق ہے جو اقبال کے ہاں خدا انسان اور کائنات کے بارے میں ملتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اقبال جیسا میں نے پہلے عرض کیا، علمباتی مسئلہ سے ابتدا کرتا ہے۔ علمباتی مسئلہ یہ ہے کہ میں کیا ہوں، یعنی انسان کیا ہے؟ یہ کائنات کیا ہے؟ اور خدا کیا ہے؟ ان سوالوں کا جواب، ظاہر ہے کہ سیدھے سادے انداز میں دینا ممکن نہیں ہے۔ میں کوئی شے "نہیں ہوں جس کی طرف" اشارہ کر کے یہ بتایا جاسکے کہ یہ "میں" ہوں۔ اسی طرح کائنات میں بھی کسی شے کی طرف اشارہ کر کے یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ یہ کائنات ہے، اور خدا کے بارے میں تو اس حد تک بھی اشارہ ناممکن ہے جس حد تک کائنات، یا انسان کے بارے میں ہم کرتے ہیں۔ علمباتی طریقہ سے تو ہمیں کائنات سے ابتدا کرنی چاہیے، پھر انسان سے اور پھر خدا سے، لیکن شاید منطقی طور پر انسان کے اپنے تجربات یا وجدان سے ابتدا کرنا زیادہ صحیح ہو اس لیے کہ کائنات کا علم بھی بہر صورت انسانی تجربہ کی ہی ایک شکل ہے۔ اس موضوع پر سیر حاصل بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ فی الوقت اس پر اکتھ کیجیے کہ انسانی تجربہ کی دو سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک حسی سطح، جس کے ذریعے ہم کائنات میں اشیاء کے وجود سے مستمع ہوتے ہیں۔ یہ سطح غیر حقیقتی نہیں ہوتی، لیکن کسی سطح کے علاوہ انسانی تجربہ کی ایک سطح اور ہوتی ہے جس کو وجدان یا مذہبی تجربہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تجربہ "دقوتی" ہوتا ہے اور اس کی بنیاد پر انسان، حکماء کا

کتا ہے۔ یہ بات کہ خدا ہے، اسی قسم کی تصدیق ہے جو انسان اس تجربہ کی بنیاد پر قنیا کی شکل میں کرتا ہے۔ اس قضیہ کو ثابت کرنے کے لیے وہ تمام عقلی دلائل اس لیے ناکافی ثابت ہوتے ہیں کہ یہ دلائل انسانی فکر کو ایک ایسا عمل تصور کرتے ہیں جو معروض پر خارج سے عمل پذیر ہو سکے۔

فکر کا یہ تصور صحیح نہیں ہے۔ فکر ایک ایسے اصول کا نام نہیں ہے جو اشیا پر خارج سے عمل کر کے ان کو منظم اور منضبط کرتا ہو، یہ تو ایک درونی قوت ہے جو مادہ (امکان) کو وجود عطا کرتی ہے۔ فلسفیانہ فکر نے وجود اور فکر کے درمیان جو تفریق کر رکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ یہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہیں۔

یہ بات بنیادی طور پر ہیگل کے فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ لیکن اقبال نے اس بات کو گے بڑھانے کے لیے جن اسناد اور دلائل کا سہارا لیا، ان میں برکھے و ہاٹ میڈ برگساں بھی شامل ہیں۔ میری رائے میں اگر بات صرف اس دعویٰ پر اور چہرہ اس کی اندرونی دلیل کی وضاحت تک محدود رہتی تو زیادہ اچھا ہوتا۔ ہیگل، برکھے اور و ہاٹ میڈ برٹریٹڈرسل اور برگس کے فلسفے، مسئلے کی تفہیم میں مدد ہونے کی بجائے رکاوٹ بنتے ہیں اس لیے کہ ان میں ہر ایک کے پاس ایک ایسی بات کہنے کی قوی دلیل موجود ہے جو اقبال نہیں کہہ رہے۔ اس لیے اگر ان کے حوالہ سے بات کی جائے گی تو پھر ان کے اپنے نتائج کو قوی تر دسیوں کی بنیاد پر ماننا لازم آئے گا۔ یہ بات تو ایک جملہ حتمیہ کے طور پر درمیان میں آگئی۔ انسانی تجربہ جو اقبال کے نزدیک حقیقت کے انکشاف کا ذریعہ ہے پسند نتائج تک پہنچاتا ہے جو درج ذیل ہیں۔

۱۔ حقیقت کی اصلیت روحانی ہے۔

۲۔ اشیا کی حقیقت یہ نہیں کہ وہ مکان میں موجود جو اہر ہیں۔

۳۔ مکان، مادہ پر منحصر ہے۔

۴۔ زمانہ حقیقی ہے اور وہ ایک سرزد تخلیقی حرکت ہے۔ کائنات تکمیل شدہ اشیا کا نام

نہیں ہے بلکہ زمانہ میں امکانات کے اظہار کا نام ہے۔

۵۔ عاقل ناکہ لیے زمانہ ایک وحدان ہے، جبکہ فاعل انا کے لیے محلات، تسبیح

کے دانوں کی طرح ایک رشتہ میں پروئے ہوتے ہیں۔ اس کو ہماری فہم عام وقت کہتی ہے۔ اس فی تجربہ کے یہ نتائج ذرا وضاحت طلب ہیں۔ لیکن ان کی تفصیل کو چھوڑ کر ہیں۔ نکتافات سے پیادہ نقشہ نظر کو واضح کرنا چاہتا ہوں۔ جو اقبال کے فلسفہ کا مرکزی خیال ہے:

۱۔ بعد لطیفیات کی تاریخ میں مادیت اور تصویریت کے دونوں نقطہ ہائے نظر موجود ہیں اور ہیں۔ ایک کا کہنا ہے کہ حقیقت کی صلیبت 'مادی' ہے اور دوسرے کا کہنا ہے کہ اس کی 'صمیمیت' ذہنی 'روحانی' یا 'تصوراتی' ہے۔ مادیت کا کوئی ایک فلسفہ نہیں ہے، اور نہ تصویریت کا۔ اثر انداز کو غموں کا مذہب کی حمایت حاصل رہی ہے۔ وہ یہ خود بھی نہ یہی تصویریت کا حامی رہا ہے اس لیے کہ مذہب عام طور پر 'وہیت' سے ماوراء حقیقتوں پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے، اور تصویریت حقیقتوں کو چاہے وہ زمانہ مذہب سے تعلق نہ رکھتی ہوں عقلی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

اقبال کا فلسفہ بھی بنیادی طور پر فلسفہ مذہب ہے۔ اس لیے لازم اس کا جھکاؤ اس فلسفہ کی طرف ہوگا جو کسی نہ کسی نوع تصویریت سے قریب ہو، اگرچہ معروف معنوں میں تصویریت نہ ہو، اقبال کا یہ دعا کہ حقیقت کی حس روحانی ہے۔ اس کو فلسفہ تصویریت کے زمرہ میں شامل کرتا ہے۔

۲۔ اقبال کے فلسفہ کا دوسرا اہم جز 'فکر' و 'وجود' کا روحانی تعلق ہے۔ یہ بھی اس فکر کو تصویریت سے ملتا ہے، خاص طور پر ہیگل کے فلسفہ سے۔ اس کا تذکرہ میں پہلے کر چکا ہوں۔
۳۔ اقبال کے فلسفہ روحانیت کا قیاس جز انسانی شعور کی حقیقت ہے جو ایک حرکتی اصول ہے اور دران سے عالم خارج پر اثر انداز ہوتا ہے اور کسی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس عالم خارج کا خالق ہے۔ اقبال اس شعور کے نشیمن کو خودی کہتے ہیں، جو شعوری حالتوں کی وحدت کا نام ہے۔

ہر وحدت یک عنوی وحدت ہے۔ جو مشد کسی مادی شے میں وحدت کی وحدت

سے مختلف ہے۔ مادی وحدت کسی مکان میں موجود ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف خودی کی وحدت کسی مکان سے متعین نہیں ہے۔ اور اگرچہ مادی وحدت اور خودی کی وحدت دونوں زمانہ سے متعلق ہوتی ہیں، لیکن خودی کے وقت کا پھیلاؤ مادی شے کے وقتی پھیلاؤ سے بے پناہ وسیع و مختلف ہوتا ہے۔ کسی مادی واقعہ یا شے کا دو اشیاء مکان میں ایک حقیقت یا واقعہ کی صورت میں دکھائی دیتا ہے لیکن خودی کا دوسرا نہ خود اپنے مرکز میں ایک بے مثل طریقہ پر ماضی اور مستقبل سے پیوست ہے۔ ایک مادی واقعہ پر ایسے نشان تو نظر آسکتے ہیں جو یہ بتلاتے ہوں کہ یہ زمانہ کے دور سے گز رہے ہیں لیکن یہ نشان محض زمانہ کی علامت ہوتے ہیں اور خود زمانہ کی حقیقت نہیں، حقیقی زمانہ یا مگر صرف خودی کی شان ہے۔

ح۔ خودی کی وحدت کا ایک خصوصی پہلو اس کی فردیت (privacy) ہے جو خودی کی وحدت کے بے مثل ہونے کی علامت ہے۔ اس فردیت کا مفہوم اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک کوئی واقعہ، کوئی حکم، کوئی احساس، یا کوئی استغراق، میرے تجربہ کا جز نہیں بنے گا، وہ میرے لیے بے معنی رہے گا۔ یہ فلسفہ بیسویں صدی کے اس تجزیاتی فلسفہ سے مختلف ہے جہاں (privacy) کا مفہوم اس کے برعکس سمجھا جاتا ہے۔ یہ بات کہ ”تمام بشر فانی ہیں“ میرے علم کا ایک جز ہے اور یہ بات کہ ”سقراط ایک بشر ہے“ آپ کے علم کا۔ تو میں ان دونوں سے اس وقت تک یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ سقراط فانی ہے جب تک کہ ”سقراط ایک بشر ہے“ بھی میرے علم کا ایک جز نہ بن جائے۔ یہی حال میری خوشیوں، میری تکلیفوں، میری خواہشوں، محبتوں، و غفرتوں کا ہے۔ جب تک میری زندگی میں، میرے تجربے کی حیثیت سے یہ احساسات داخل نہیں ہوتے، میرے لیے یہ بے معنی، لفاظ ہیں جن کے مفہوم سے میں شذسا نہیں ہو سکتا۔ خود میری جگہ محسوس کر سکتا ہے، نہ حکم لگا سکتا ہے، و نہ مختلف راستوں میں کسی راستے کا انتخاب کر سکتا ہے۔ یہ سب کام میری خودی سے متعلق ہیں اور میرا ذاتی استحقاق۔

اسی فلسفہ اور فانی فلسفہ میں ”یادداشت کے حوالہ سے جو بحث ملتی ہے اس میں عام طور پر روت یا ذات ایک جوہر قدرتی ہے جو مادہ سے مختلف ہے اور اپنا وجود رکھتا ہے، شعوی حالتیں اس جوہر کی اسی طرح

صفات ہیں جس طرح اشیاء میں، رنگ، لمس، شکل، ذائقہ، وغیرہ مادی جوہر کی صفات ہوتی ہیں۔ اقبال ذات کے اس تصور کی نفی کرتا ہے۔ اور کائنات کی طرح اس کا خیال بھی یہی ہے کہ ذات کے اس تصور سے نہ تو ہمارے حیات مابعد کا مسئلہ حل ہوتا ہے، اور نہ مابعد الصبیحاتی نقطہ نظر سے یہ تصور ہمارے منطقی تضادات اور استبعادات کو حل کرتا ہے۔ ہیوم کی مانند اقبال اس کا قائل ہے کہ ہمارے شعوری تجربہ میں اس قسم کے جوہر کا کوئی پتا نہیں چلتا۔

۱۔ ذات یا خودی کی ماہیت کیا ہے؟ اس نے جسے کا واحد ذریعہ ہمارا شعوری تجربہ اور احساس ہے۔ ولیم جیمس، شعور کو خیال کا ایک دھارا قرار دیتا ہے، جس میں ہر شعوری حالت اپنے پیشرو شعوری حالت کو اچک لیتی ہے، یا ایک دوسرے میں زنجیر کی مانند پیوست ہو جاتی ہے۔ اس پیوستگی کے نتیجہ میں ہمارا احساس ذات پیدا ہے، اور ہم اپنے کو ایک وحدت تصور کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور اگرچہ انوکھا تصور ہے، لیکن ہمارے شعور کا صحیح نمائندہ نہیں ہے۔ جیمس کا تصور ہمارے شعوری احساس کے ایک مستقل جزو کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ خودی یا تصور ذات، شعوری حالتوں کی پیوستگی کے نتیجہ میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ ان حالتوں کے احساس کا ایک مستقل جزو ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذہنی اعمال میں جن کو ہم ادراک، تصدیق اور ردہ کہتے ہیں، اس جزو کا احساس کرتے ہیں جو ان تمام اعمال میں یک رہنما قوت کے طور پر کام کرتا ہے۔ اسی رہنما قوت کا نام خودی یا ذات ہے۔ (یہ امر تو جہل ہے، بادی النظر میں جیمس کی بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے اور شعوری احساس کی بہتر نمائندگی کرتی ہے)۔ اقبال اپنے نقطہ نظر کی دلیل قرآن سے پیش کرتے ہیں، جہاں روح کو امریل کہا گیا ہے، اور ایک دوسری جگہ، خدا کا کام خلق اور مردوں کو تہیہ کیا گیا ہے۔ اقبال قرآنی الفاظ سے دو معنی اخذ کرتے ہیں، اول یہ کہ خودی کی ماہیت ایک سمت متعین میں ایک قوت محرکہ کی کسی ہے۔ (directive energy) اور ثانیاً یہ کہ یہ قوت محرکہ ایک متشخص حقیقت ہے جو اپنی انفرادیت اور تعین رکھتی ہے۔

۲۔ یہی متشخص، منفرد، قوت محرکہ، میں "خودی" ذات یا انا ہے۔ یہی میرے وجود کی حقیقت ہے۔ اس کو آپ زمانی موت میں یکے بعد دیگرے، احساسات کی شکل

میں نہیں پاسکتے، نہ اس کو مکان میں کسی شے کی صورت دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ تو میرا ارادہ، میرے احکام، میری تمنا ہیں، اور میرے ادراک کی تعبیر، تفہیم، اور تشخص ہے۔

ح ۱۔ یہ خودی زمان و مکان میں کس طرح ظاہر ہوتی ہے؟ اس راز سے بھی قرآن ہی پردہ اٹھاتا ہے کہ انسان کو مٹی سے پیدا کیا اور پھر فطری پیدائش کے سلسلے کی آخری کڑی، ایک خصوصی نشاۃ ہے، نہ مادہ خلتاً آخر، جو انسان کی ذات کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس آخری سلسلے سے پہلے کے تمام مرحلے بھی ذوات کی معرفت طے ہوتے ہیں، جن کا مرتبہ خودی یا ذات انسانی سے کم تر درجہ کا ہے۔ کم درجہ کی ذوات کے ایک مجموعہ میں حجب علی رد عمل ہوتا ہے تو اس سے اعلیٰ درجہ کی ذات یا خودی ابھرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کائنات خود ارتقاء کے مرحلے طے کرتی ہوئی، ایک ایسی منزل کی طرف صعود کرتی ہے، جہاں وہ انسانی ذات میں متشخص ہو کر اپنی رہنمائی خود کرنے کے قابل بن جاتی ہے۔ اسی رہنمائی کے نتیجہ میں مستقبل کی وہ نظر پیدا ہوتی ہے جس کی کوئی تشریح، علم، عضویات کے ذریعہ ممکن نہیں ہے۔ ارتقاء کے اس مرحلہ میں خودی ایک آزاد عمل کا نام ہے، جس کا راستہ خود ذات متعین کرتی ہے۔

خدا:

ایک مرتبہ اگر فلسفہ کی یہ بنیاد واضح ہو جائے، تو خدا کو سمجھنے کا مرحلہ آسان ہو جاتا ہے۔ مذہبی تجربہ، اور احساس سے حقیقت کا انکشاف ایک ایسی خودی کی صورت میں ہوتا ہے جس کی سمت عقلی ہو، اور جو تخلیقی ہو، ایسے ہو گیا اپنی ذات سے خدا تک کیسے پہنچا، یہی خدا کی ماہیت ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے، ایک خودی ہے جو انسانی خودی کے مقابلہ میں اسی طرح اعلیٰ وارفع ہے، جس طرح انسانی خودی، کم تر درجہ کی ذوات کے مقابلہ میں۔ فلسفہ مذہب میں اگر خدا کا تصور، اس طرح تسبیح کیا جائے، تو اس سے ایک مسئلہ ابتر پیدا ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کو محدود، کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی لامحدودیت، مکانی نہیں ہے بلکہ درونی ہے، اور یہ لامحدود مکانات کا نام ہے جو اس کے تخلیقی عمل میں پوشیدہ ہیں۔

۲. زمانہ :

جس حقیقت کو ہم زمانہ کے نام سے یاد کرتے ہیں، وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے۔ غارت میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک چیز نہ ہے جس میں، مرفورہ و فزوا ہے، لیکن اور ہی زمانہ ان محاسنات گنس کی مدد سے نہیں معلوم ہو سکتا۔ البتہ زمانہ میں نہ کوئی تبدیلی ہے، نہ تغیر اور نہ یکے بعد دیگرے کا تصور^{۱۲}۔ اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ وہ ایک ہی لمحہ وہ ایک ہی سن ہے۔ خدا کی نظر۔ بیک وقت تمام طحیات اور تمام زمانوں کا ادراک کرتی ہے خدا، الاول اس لیے نہیں ہے کہ وہ زمانہ میں سب سے قدیم ہے، بلکہ زمانہ کی قدامت خدا کے، لاول ہونے پر منحصر ہے۔ عاقل خودی، مرفورہ محض ہے۔ یہ ایک ایسی تبدیلی ہے جس میں توازن نہیں ہے۔ مختصراً، اور جمہلاً، خدا، خودی، زمان و مکان کا نہ فلسفہ ہے جو اقباس نے پیش کیا۔ اگرچہ یہ کہا ج سکتا ہے کہ اس فلسفہ کا تار و پود تاریخ فکر سلامی میں جا بجا ملتا ہے۔ اس سے اقباس بھی انکاری نہیں ہے اور اس نے ان منکرین کے حوالے دیے ہیں۔ سوال یہ یہ ہوئے ہیں کہ (۱) کیا یہ فلسفہ، یا نقطہ نظر عقل اور تفہیم کی تر و پود پر اترتا ہے، (۲) کیا یہ فلسفہ بنیادی طور پر ان تاریخی تبدیلیوں کی، ایک محسوس توہمہ پیش کرتا ہے جو زمانہ معلوم سے وجود میں آتی رہی ہیں۔ (۳) کیا یہ وہ نقطہ نظر ہے جس کو اختیار کیے بغیر مسلمان کوئی معاشرتی نقشہ تشکیل نہیں دے سکتے۔ ان باتوں کے تفصیلی جواب ممکن نہیں ہیں۔ چند مشکلات کا تذکرہ فی الوقت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

(۱)۔ اس فلسفہ کی تفہیم میں پہلی مشکل یہ ہے کہ یہ مذہبی تجربات کے انکشافات سے ابتدا کرتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ان تجربات پر کچھ ایسے قبل تجربی مفروضات کو مستط کر دیتا ہے جن کی بنیاد خود تجربہ نہیں ہے۔ مثلاً فکر اور وجود کا تعلق۔ وقت یہ ہے کہ ہیگل کی قلم تجربہ میں کے پورے پرگانا ذرا مشکل ہے، اور اگرچہ انگلستان میں کچھ فلسفیوں نے انیسویں صدی کے آخر، اور بیسویں صدی کی ابتدا میں اس کی کوشش کی تھی، لیکن ان کا فلسفیانہ رجحان اقباس کے فلسفہ کی تائید نہیں کرتا۔ اقبال جس زمانہ میں کیمریج میں رہے، اسی زمانہ میں ہیگل کے متبعین پر جو تنقیدی کام ہوا، اس سے ان کو ضرور واقف ہونا چاہیے تھا۔

اس فلسفہ کی دوسری مشکل یہ ہے، 'ور یہ بھی غالباً، اس قہمندی سے پیدا ہوئی ہے، کہ انسانی تجربے اور آپ اپنے فلسفہ کا آغاز کریں تو پھر یہ تجربہ آپ کو بدھرے جانے اور سر جانا ہوگا۔ خودی کا شعور جس کو اقبال اپنے فلسفہ کے ذریعہ سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ تجرباتی انکشاف نہیں، بلکہ عقلی دلیل کا نتیجہ ہے۔ اور یہ عقلی دلیل ہیگل کے نقطہ نظر سے ہمدردی رکھنے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتی۔

اس فلسفہ کی تیسری بنیادی مشکل یہ ہے کہ خودی کے ذریعہ خدا کی تفہیم بھی مذہبی تجربہ کا جز نہیں ہے۔ یہ ایک عقلی تصور ہے، یا قرآن کی ایک خاص تعبیر کے طور پر قبول کیا گیا ہے۔ (۲)۔ اقبال نے اس کو اسلامی فکر کی تشکیل نو کہا ہے اور اس سے ان کا مقصد محض فلسفیانہ مویشگافی یا عقلی تجسس نہیں ہے۔ اقبال واضح طور پر اسلامی معاشرہ کے لیے عمل کی رہ متغیبن کرنا چاہتے ہیں۔ اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمانہ کا تغیر اپنے، نہ رکچھ اصول رکھتا ہے۔ ان اصولوں کی تفہیم کے بغیر آپ کے ہاتھ میں زمانہ کی باگ نہیں سہ سکتی۔ خودی کا تصور ایک ایسا تصور کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس تصور کی موضوعیت بڑھ کر کیا یہ تاریخ میں تشریحی تصور کے طور پر بھی استعمال ہو سکتا ہے؟ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک تاریخ، ایک تخلیقی قوت کے اظہار کا نام ہے۔ لیکن یہ تخلیقی قوت، انسانی خودی کے عقلی مرغم، زائد قوت آخر کار فرما ہے۔ اگر انسان اس تخلیقی خودی کا شریک کار بھی ہے تو یک بڑے کونیاتی سیاق میں اس کی شہکت حجاب برآب ہے اور نتائج کے، اعتبار سے اس کلی نقطہ میں، یہ فلسفہ اتنی ہی تبدیلی کر سکتا ہے، جتنی تبدیلی محی الدین ابن عربی کی متصوفانہ مابعد الطبیعات۔

ایسا لگتا ہے کہ اقبال کا یہ نقطہ نظر ایک نفسیاتی عامل کی حیثیت سے انسانی افعال کو کسی حد تک متاثر کر سکتا ہے، لیکن تاریخی عامل کی حیثیت سے اس میں تشریحی قوت موجود نہیں ہے۔

(۳)۔ حقائق کی، مذہبی حقائق کی بھی تفہیم کا ایک طریقہ کار۔ قبال نے تجویز کیا جو کسی حد تک اور کسی ذہن کے لئے معقول ہو سکتا ہے۔ اقبال کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فکر کی راہ کھولی اور بہ جرأت دی کہ انسان ان بنیادی صورت پر غور و فکر کرے، جن کو بٹک مسمومت

کیا علماء اور کیا عوام پیش پا افتادہ حقائق بھیج کر تسلیم کرتے چلے آئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے غرضہ دراز سے فلسفہ مذہب کا جز ہی ہے۔ لیکن روح، ورمادہ کی تقسیم اور تفہیم میں تصوریت پسندوں، اور حقیقت پسندوں، دونوں سے غلطی ہوئی ہے۔ تفہیم کے عمل میں یہ دونوں ایک دوسرے کی طرف پشت کیے کھڑے ہیں۔ اگر دونوں آمنے سامنے ہو جائیں تو شاید مغالطہ کم ہو جائے۔ گرچہ یہ رز بھی میگل کے ذریعہ منکشف ہوا، لیکن نہ تو خود میگل اور نہ اس کے متبعین اس سے فائدہ اٹھا سکے۔ انسانی علم میں نہ تو کوئی کلی معروض ہے اور نہ موضوع۔ معروض کی تشکیل موضوع کرتا ہے موضوع کے معروض۔ بات شاید کسی حد تک کانٹ سے قریب ہو۔ لیکن اس باب میں میں ناموں کے استعمال سے اس بے گریز کرتا ہوں کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ میسر دلت میں اگر اقبال کی فکر کو آگے بڑھایا جائے تو شاید آج کی تشکیل فکر اسدی کے اصول کے طور پر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ حقیقت ہے جو ہمارے اوپر منکشف ہوتی ہے۔ نشان اس انکشاف میں اتنا ہی شریک ہے جتنی کہ حقیقت۔ شاید اس مفروضہ کی مدد سے ہم اقبال کے تمام خدشات کو دور کر سکیں گے جو اس کو مسلمانوں کی بے ٹلی کے بارے میں تھے۔

خَواشی وحوالہ جات

۱۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam صفحہ ۸-۹

۲۔ ایضاً - صفحہ ۱۱

۳۔ ایضاً صفحہ ۱۱

۴۔ ایضاً صفحہ ۳۱

- ٥ أيضاً صفحته ٣١
- ٦ - أيضاً صفحته ١٩
- ٧ - أيضاً صفحته ٩٩
- ٨ - أيضاً صفحته ١٠٠
- ٩ - أيضاً صفحته ١٠٣
- ١٠ - أيضاً صفحته ١٠٣
- ١١ - أيضاً صفحته ٦٣
- ١٢ - أيضاً صفحته ٤٥

تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار

میرے مقالے کا موضوع ہے: ”تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار“۔ اور اس میں میرا مقصد اُن کرداروں کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے جو شریعت اسلامی ایسے نئے مسائل کے بارے میں ادا کرتی ہے جو تبدیلی حارت کے تحت معاشرے میں رونما ہوتے اور اپنا حل چاہتے ہیں یا لحاظ دیگر مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ معاشرے میں حالات کے تغیر سے جو نئے مسائل سامنے آتے ہیں شریعت اُن سے کس طرح نمشی در عمدہ برا ہوتی ہے لیکن چونکہ اس ساری بحث و گفتگو کا تعلق شریعت اسلامی سے ہے لہذا ضروری ہے کہ پہلے شریعت کے متعلق کچھ عرض کیا جائے کہ وہ اپنی حقیقت و ماصیت کے لحاظ سے کیا ہے؟ اور اپنے مقصد و منشا کے اعتبار سے کیا ہے؟ اس سلسلہ میں عرض کرنے کی پہلی بات یہ ہے کہ اسلامی شریعت در اصل پورے اسلامی نظام کا ایک لازمی جزو اور ناقابل انفصال حصہ ہے۔ پورے اسلامی نظام حیات کے دو جزو یا دو حصے ہیں ایک کا تعلق ایمانی عقائد سے اور دوسرے کا تعلق شرعی احکام و قوانین سے ہے۔

ایمانی عقائد جن کے بغیر کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا قرآن و حدیث کی رد سے پانچ ہیں، سب سے پہلا اور بنیادی عقیدہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا عقیدہ ہے پھر اللہ کے ملائکہ کا عقیدہ، اللہ کی اسمانی کتابوں کا عقیدہ، اللہ کے رسولوں کا عقیدہ اور آخر کی زندگی اور جزا و سزا کا عقیدہ اس تفصیل کے ساتھ جو قرآن مجید میں ان عقائد کے متعلق بیان ہوئی ہے یہ ایمانی عقائد انسان کے قلب و ذہن سے تعلق رکھتے اور اس کی سوچ اور فکر کو متاثر کرتے ہیں، ان ایمانی عقائد سے انسان کو بعض نہایت اہم و بنیادی سوالات کے جوابات ملتے ہیں جو اس کے ذہن میں پیدا ہوتے اور اُسے مضطرب کرتے ہیں جیسے یہ

سوال کہ کائنات کی حقیقت اور اُس کا آغاز اور انجام کیا ہے؟ خود انسان کا مبداء و معاد اور کائنات میں اس کی حیثیت اور پوزیشن کیا ہے؟ انسان کی خیر و شر اور نیکی و بدی کی نسبت ہے حقیقت کیا ہے؟ انسان اپنے اعمال و افعال میں بالکل آزاد ہے یا کسی کے سامنے جواب دہ ہے؟ مذکورہ ایمانی عقائد سے انسان کو ان سب سوالات کے جوابات مل جاتے ہیں اور اُس کے ذہن کی تشفی و تسکین ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ان ایمانی عقائد سے انسان کے ذہن و فکر میں اور اُس کے اخلاقی احساسات میں آفاقیت و عالمگیریت پیدا ہوتی ہے اور اُس کی سوچ ایک خاص رخ اور رنگ اختیار کرتی ہے اور سب سے بڑی چیز یہ کہ اس کے ذہن کے سامنے جہل و جلاں اور خیر و حسن کا ایک اعلیٰ ترین آئیڈیل متشکل ہوتا ہے جو اُسے ایک بہتر سے بہتر انسان بننے میں مدد اور سہارا دیتا اور اعلیٰ خدائی اوصاف و فضائل سے آراستہ ہونے میں مدد و معاون بنتا ہے۔

شرعی احکام یا شریعت سے مراد وہ کلی احکام و راہِ مردِ نواہی ہیں جو غمی زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اللہ و اس کے رسولؐ نے تجویز کیے اور قرآن و حدیث الہیہ و کتب و سنت میں اجمال و تفصیل کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر شریعت نام ہے اُن یہیابی و اقناعی احکام کے مجموعے کا جو انسان کے اچھے بُرے اعمال و افعال کی تحدید اور نشانہ دہی کرتے اور اسے ایک ایسا راہِ عمل دیتے ہیں جس کے ذریعے افراد کے مختلف قسم کے حقوق کا تحفظ ہوتا اور اجتماعی امن و اطمینان کی خوشگوار فضا وجود میں آتی ہے۔ قرآن اور حدیث ہیں شریعت کے جو احکام ہیں بعض جزوی صراحت کے ساتھ تفصیل صورت میں اور بعض اصول و مبادی کے ضمن میں بصورتِ اجمال ہیں پھر ان میں سے بعض کا تعلق عبادات یعنی نماز، روزے، زکوٰۃ، صدقے، حج و عمرے اور تبلیغ و ہدایہ وغیرہ سے ہے اور بعض کا تعلق مختلف قسم کے معاملات سے ہے کچھ مناکحات یعنی نکاح، طلاق و غنیمہ عاقلی و عاقلانی امور و معاملات سے کچھ کا عام معاشرتی امور و تعلقات سے کچھ کا معاشی و اقتصادی معاملات و مسائل سے کچھ کا سیاسی امور و معاملات اور حکومتی یعنی مختلف جرائم و اہل ان کی سزاؤں سے کچھ کا تمدنی و تہذیبی امور سے ہے اسی طرح احکام کی ایک قسم وہ بھی ہے جو اشیائے خورد و نوش

کے حلال و حرام کا تعین کرتی ہے، پھر ان جملہ احکامات و ہدایات میں سے بعض کی حیثیت فرض و واجب کی، بعض کی حیثیت مستحب و مندوب کی، بعض کی حرام و منظور کی، بعض کی مکروہ و غیر اونی کی اور بعض کی حیثیت مباح کی ہے، اسی طرح بعض احکام، مستقل و ردائی مناع سے وابستہ ہونے کی وجہ سے مستقل و ردائی حیثیت رکھتے اور ناقابل تغیر ہیں جیسے عبادات، و مناکحات سے تعلق رکھنے والے احکام اور بعض عبور کی حالات اور وقتی مناع سے متعلق ہونے کی وجہ سے غیر مستقل اور ہنگامی حیثیت رکھتے اور قابل تغیر ہیں جیسے جنگی امور، طبیعت، جزیرہ، اور غلامی وغیرہ سے تعلق رکھنے والے احکام کہ جو امن و سلامتی اور مکرم آدمیت و احترامِ انسانیت سے مطابقت نہ رکھنے کی وجہ سے منشاء اسلام کے خلاف ہیں لیکن بعض مخصوص حالات ہیں بحالتِ مسہر کی وقتی مصلحت کی خاطر انہیں اختیار کرنا گزیر ہوتا ہے گویا جوابی کارروائی کے طور پر۔

یہاں یہ عرض کر دینا غیر مناسب نہ ہوگا کہ تمام دیانِ سجادہ میں ایک حصہ ایمان عقائد کا اور دوسرا حصہ شریعت یعنی شرعی عملی اقدام کا رہا ہے اور یہ کہ ایمانی عقائد والا حصہ سب میں یکساں اور شریعت والا حصہ ایک دوسرے سے ضرور کچھ نہ کچھ مختلف رہا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ایمانی عقائد کا جن مقاصد سے تعلق تھا وہ ہر زمانے اور ہر ملک و معاشرے میں یکساں ہے لہذا ہر نبی و رسول نے ان کی ایک طرح سے تعلیم دی، یہ دوسری بات ہے کہ ہر دین کے ماننے والوں نے آگے چل کر ان عقائد کو اپنی اصلی اور حقیقی صورت میں نہ رہنے دیا بلکہ غلط تاویلات کے ذریعے ان کو ایسا بدلا کہ وہ اپنی اس افادیت سے تہی دست ہو گئے جو ان سے مطلوب تھی ایہ المیر خود مسلمانوں کے ساتھ بھی پیش آیا، قرآن مجید و احادیث نبویہ میں عقیدہ توحید، عقیدہ رسالت اور عقیدہ آخرت کی جو شکل و صورت ہے وہ بدقسمتی سے ہمارے دہنوں میں بہت کم پائی جاتی ہے عام طور پر جو شکل پائی جاتی اور جس کا اظہار ہماری عملی زندگیوں سے ہوتا ہے۔ وہ ہر عقیدے کی نہایت بگڑی ہوئی اور مسخ شدہ شکل ہے صحیح عقائد کے جو عملی اثرات بندہ مومن کی زندگی پر مرتب ہوتے ہیں وہ خال خال ہی کہیں نظر آتے ہیں اور ہر دین کے شریعت والے حصہ کی تشکیل اور وضع و ساخت میں چونکہ قرآن کے

خاص زمان و مکان، حوال و ظرف، عرف و عادات، مزاجی خصوصیات تک کو ملحوظ رکھا گیا تاکہ قوم آسانی سے اسے قبول کر کے اس پر عمل پیرا ہو سکے لہذا مختلف زمانوں و مکانات میں قوموں کے لیے جو شریعتیں تجویز ہوئیں ان کا ظاہری شکل بصورت ہیں ایک دوسرے کے کچھ نہ کچھ مختلف ہوتا دلتی، مرتبی، البتہ اھداف شریعت، و مقاصد شریعت سب کے سامنے یکساں رہے یعنی انسانی جان کا تحفظ، امان کا تحفظ، عزت و آبرو کا تحفظ، عقل اور وہابی جسمانی صحت کا تحفظ، نسل کا تحفظ اور دین و دینی شعور کا تحفظ، ہر دین کی شریعت میں ملحوظ رکھا گیا۔

اس سلسلہ میں ایک اور خاص بات جو قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ دین اسلام کے دونوں حصوں یعنی ایمانی عقائد اور شرعی احکام کے مابین کسی وجہ سے نہایت مضبوط تعلق ہے اور وہ باہم گہری طرح مربوط و ہم ہنگ ہیں جس طرح کسی کل کے تمام اجزاء آپس میں مربوط، منظم اور ہم ہنگ ہوتے ہیں پھر جس طرح کسی کل کے اجزاء آپس سے بعض کی حیثیت بنیادی اور اساسی اور بعض کی سطحی و بالائی ہوتی ہے مقصد کے لحاظ سے بعض کی اہمیت دوسرے بعض کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہے اسی طرح اسلامی نظام کے دو حصوں اور دو اجزاء ہیں سے ایمانی عقائد والے حصہ و جزء کی حیثیت اساسی و بنیادی اور شرعی احکام والے حصہ و حصہ کی سطحی و باری ہے، اگر اسلامی نظام کو ایک درخت سے تشبیہ دی جاسکتی ہو تو ایمانی عقائد کی حیثیت درخت کی جڑوں کی سی اور شرعی احکام کی مثال درخت کے اوپر کے حصے تھے شاخوں، پھٹیوں اور پتیوں وغیرہ کی سی ہوگی نیز جس طرح درخت کے باہر کے حصے کے قیام و بقا، نشوونما اور بار آور ہونے کا دار و مدار اس کی جڑوں والے حصے پر ہوتا ہے اسی طرح شرعی احکام کے وجود و بقا اور منفعت بخش و بابرکت ہونے کا انحصار ایمانی عقائد پر ہے اور وہی کیفیت جو انسان کو شرعی احکام کی پابندی پر ابھارتی و جس کی وجہ سے وہ اپنی مرضی خوشی اور شرعی احکام پر عمل کرتا اور ان کی برکات سے مستفید ہوتا ہے صرف ایمانی عقائد سے انسان کے اندر پیدا ہوتی ہے شرعی احکام کا تعلق ایمانی عقائد سے نہ ہوتا ان کا روحانی تقدس ختم ہو جاتا اور وہ انسانوں کے

وضع کردہ عام قوانین بن کر رہ جاتے ہیں، علاوہ انہیں غور سے دیکھا جائے تو احکام شریعت کا اللہ تعالیٰ کے بعض صفات سے خاص تعلق نظر آتا ہے جیسا کہ متفقہی اور مقتضا کے مابین ہوتا ہے مثال کے طور پر قرآن مجید میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جملہ جمالی اور حسنی صفات سے ذاتی کامل اور دائمی طور پر متصف اور وہی بر عینیت و کبریا کا مالک ہے وہ جمالی صفات جن کی معرفت سے انسان کے اندر محبت کا جذبہ ابھرتا اور وہ جملہ صفات جن کے عرفان سے آدمی کے اندر خوف و رعب کا جذبہ پیدا ہوتا ہے سب کے سب حقیقی طور پر ذات الہی میں جلوہ گر ہیں اور یہ کہ ہر انسان کا ہر نفع و نقصان اور فائدہ و ضرر صرف اللہ کے ہاتھ اور اختیار میں ہے انسانوں کو جو بے شمار اور گونا گوں نعمتیں حاصل ہیں سب اس کی پیدا کردہ اور عطا کردہ ہیں لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندے اللہ ہی کی عبادت و پرستش بھی کریں صرف اسی کے سامنے مراسم عبودیت بجالائیں اور زندگی کے تمام امور و معاملات میں بھی اللہ کے احکام کی اطاعت و پابندی کریں اور یہ کہ بندوں کے لیے عبادت کا ایسا نظام ہو جس کی پابندی سے مقصد عبادت حسن و اکمل طور پر حاصل ہو سکتا ہو نیز ایک ایسا مجموعہ احکام و قوانین ہو جس کی اطاعت و فرمانبرداری اور پابندی دنیا سے انسان کو دنیوی و اخروی فوز و فلاح نصیب ہو سکتا ہو غور سے دیکھا جائے تو شریعت اسلامی تقاضائے مذکور کو حسن طور پر پورا کرتی ہے اس میں جو عبادات ہیں

نظام ہے مقصد عبادت کے لیے اس سے بہتر نظام عبادت ممکن نہیں، اسی طرح ان میں جو مجموعہ احکام و قوانین ہے مقصد کے لحاظ سے وہ بہترین مجموعہ احکام و قوانین ہے جس سے بہتر کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، پھر اس مجموعہ احکام و قوانین میں جو مثبت نوعیت کے ہیں ان کا اقتضائی تعلق اللہ تعالیٰ کی صفت ربوبیت عامہ اور رزاقیت شاملہ سے ہے جو سیاسی قسم کے ہیں ان کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفت بادشاہت و مملکت حاکمیت اور صفت عدالت سے ہے اسی طرح باقی اقسام میں سے بھی احکام کی ہر قسم کا تعلق اللہ تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت سے ہے۔ احکام شریعت کا ایمانی مفاد سے تعلق اس جلوے میں ہے کہ قرآن حکیم کی رو سے احکام شریعت کے کلمہ صرف وہ لوگ

ہیں جو ایمانی عقائد رکھتے ہوں اس کا ثبوت یہ کہ قرآن مجید کی جن آیات میں احکام شریعت کا بیان ہے اُن کے مخاطب اہل ایمان ہیں ایسی آیات کے شروع میں یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کے کلمات ہیں۔ نیز ایمانی عقائد اور شرعی احکام کے مابین تعلق کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ اسلامی نظام ہدایت کے وجود کا جو دنیوی مقصد ہے وہ ان دونوں کے مشترک ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ تنہا ایمانی عقائد سے حاصل ہوتا ہے اور نہ تنہا احکام شریعت سے بلکہ ایک ساتھ دونوں کے تعاون سے حاصل ہوتا ہے وہ مقصد جیسا کہ بعض قرآنی آیات سے ظاہر ہوتا ہے یہ کہ یہاں دنیا میں ایک ایسا عادلانہ انسانی معاشرہ قائم ہو جس میں تحفظ حقوق کی بنا پر ہر فرد کو پائدار امن و اطمینان کی خوشگوار زندگی نصیب ہو جس کو قرآن حکیم نے خوف و حزن سے پاک زندگی، حیات طیبہ، حسنہ اور بشری وغیرہ سے تعبیر کیا ہے، جن قرآنی آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے۔ اُن میں سے ایک آیت سورہ النحل کی یہ آیت ہے:-

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ۔ اور ہم نے اپنے رسولوں روشن دلیلوں کے ساتھ بھیجا اور اُن کے ساتھ کتاب و میزان اتاری تاکہ لوگ عدل و قسط پر قائم ہو جائیں۔ اس آیت مبارکہ میں صاف ہے کہ اللہ نے انسانی ہدایت کے لیے وحی و رسالت کا جو مقدس سلسلہ قائم فرمایا اس میں اس چیز کو بطور مقصد کے سامنے رکھا گیا کہ یہاں دنیا میں ایک ایسے انسانی معاشرے کا قیام عمل میں آئے جس کے ہر پہلو میں عدل و انصاف پایا جاتا ہو اور چونکہ سلسلہ انبیاء کے آخری رسول و نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلسلہ کتب کی آخری کتاب قرآن مجید ہے لہذا اُن کی ہدایت و راہنمائی کا مقصد بھی وہی ہونا چاہیے جو سب رسولوں اور کتابوں کی ہدایت کا تھا یعنی لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ۔

اور یہ غالباً اس لیے کہ اس دنیا میں، اگر کسی انسان کو پائدار اور مستقیم امن و اطمینان کی خوشگوار زندگی مل سکتی ہے تو صرف ایسی ہی معاشرے میں جس کے اندر ہر انسان کے ہر قسم کے حقوق ٹھیک ٹھیک محفوظ ہوں اور کسی کو کسی سے ظلم و حق تلفی کی شکایت

نہ ہوا اور ہر ایک کو عدل کی بنیاد پر وہ تمام مادی و روحانی اسباب، میسر ہوں جن سے انسان کے طبعی، جبلّی، ذہنی، عقلی، روحانی اور خَلاتی تَنَاسُخ پورے ہوتے اور اُسے قلبی سکون و اطمینان ملتا ہے نیز ایک ایسے ہی عادلانہ معاشرے میں انفرادی خَلاتی صلاحیتوں کو بھرنے اور بڑے کارائے کا موقع ملتا ہے جو تسخیرِ کائنات کی غرض سے ان کو ودیعت کی گئی ہیں۔

دوسری قرآنی آیت جس سے مقصد مذکورہ پر روشنی پڑتی ہے سورہ بقرہ کی یہ آیت ہے: **فَاِمَّا يَنْتَظِرُكُمْ مِنَ هٰذَا فَمَنْ تَبِعَ هٰذَا وَلَمْ يَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ** پس اُسے کی تمہارے پاس ضرور میری طرف سے ہدایت، سو جس نے میری ہدایت کی پیروی کی نہ اُن پر کوئی خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین و رنجیدہ ہوں گے۔

تیسری آیت سورہ النحل کی یہ آیت ہے: **مَنْ مَّيْلَ سَالِحًا مِّنْ ذٰلِكَ اَوْ اَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَخَصِيْبٌ حَيٰٓةٌ طَيِّبَةٌ وَنَجْزِيْنَهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ** جس نے بھی نیک عمل کئے مرد ہو یا عورت در انحالیکہ وہ مومن ہو ہم اُسے ضرور حیاتِ طیبہ سے نوازیں گے اور بطور جزا اُن کو ضرور بالضرور اُن کے اعمال کا نہایت اچھا اجر دیں گے جو وہ کرتے رہے تھے۔ مفسرینِ کرام نے لکھا ہے کہ اس آیت میں حیاتِ طیبہ کا تعلق دنیا سے اور احسن جزا کا تعلق آخرت سے ہے۔

چوتھی آیت سورہ النحل ہی کی یہ آیت ہے: **لِّلَّذِيْنَ اٰحْسَنُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَّلَا اَرْءَا لْآخِرَةَ حَيٰٓةً اَنۡ اَنْ يُّؤْمِنُوْا بِندوْنِ كَے لیے جنہوں نے احسان و نیکی کی زندگی اختیار کی اس دنیا میں بھی اچھی اور خوبصورت حالت ہے اور آخرت کا گھر تو بہت ہی بہتر ہے۔**

پانچویں قرآنی آیت سورہ یونس کی یہ آیت ہے: **اَلَا اِنَّ اَوَّلِيَّاءَ اللّٰهِ كَاٰخِرَتُهُمْ عَلَيْهِمُ وَاٰهَمُ يَحْذَرُوْنَ ۝ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَكَانُوْا يُتَّقُوْنَ ۝ لَهُمْ اَلْبُسْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۝ لَا تَبْدِيْلُ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ ذٰلِكَ هُوَ اَنۡذَرُ نَعِيْمٌ ۝ اَلَا كَاٰهَمُ يَحْذَرُوْنَ** اللہ کے دوست ہیں نہ اُن کو آئندہ کا کوئی خوف اور نہ ہوگا اور نہ وہ گزشتہ پر غمگین و رنجیدہ ہوں گے، وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک کام کرتے اور برے کاموں سے بچتے رہے ان کے لیے بڑی خوشی کی حالت ہے دنیا کی زندگی میں بھی اور آخرت میں بھی، یہ اللہ کے

کلمات ہیں جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، یہ مومن بندوں کے لیے عظیم کامیابی ہے۔
 سورۃ النور کی ایک آیت کا ترجمہ ہے: اللہ کا اُن لوگوں کے لیے وعدہ ہے جو تم
 میں سے ایمان لائے اور عمل صالح کرتے رہے یہ کہ وہ، نہیں ضرور زمین کی خلافت و بادشاہت
 سے نوازے گئے، جیسے اُس نے اُن سے پہلے نیکو کار مومنوں کو نوازا، اور ان کے دین کو اُن کے
 لئے ضرور مضبوط و مستحکم کرے گا تو اُس نے اُن کے لیے پسند کیا، اور اُن کے خوف کو
 ضرور امن سے بدل دے گا۔

یہاں یہ عرض کر دینا غیر مناسب نہ ہو گا کہ جہاں تک آخرت کی جنت کا تعلق ہے
 وہ ایک حدیث نبوی کے مطابق کسی کو اُس کے ایمان اور عمل صالح کے صلہ میں بطور
 استحقاق نہیں ملے گی بلکہ اللہ کے سچے مطیع و فرمانبردار بندوں کو جو اُس کی رضا و خوشنودی
 چاہتے ہیں اللہ کی رحمت سے بطور انعام ملے گی، لیکن نیکو کار مومنوں کے لئے دنیا میں
 جس حیاہ طیبہ، حسنہ اور بشری کا بطور جزا وعدہ ہے وہ ان کو قوانین جزا و سزا کے تحت
 بطور استحقاق ملتی ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اسلامی عقائد و احکام کا تعلق آخرت کی
 جنت سے بذریعہ عقل نہیں سمجھا سمجھایا جاسکتا لیکن دنیا کی حیات طیبہ اور پائدار امن و
 اطمینان کی خوشگوار و پاکیزہ زندگی کا تعلق ایمانی عقائد اور شرعی احکام سے عقل و استدلال
 سے سمجھا سمجھایا جاسکتا ہے اگرچہ میری معلومات کی حد تک اسلامی نظام حیات پر اس
 طریقہ سے باقاعدہ علمی کام نہیں ہوا۔ یعنی ایسا نہیں ہوا کہ ایک طرف اسلام کی تمام
 اعتقادی اور علمی تعلیمات کو باقاعدہ ایک نظام فکر کی شکل میں مرتب کیا گیا اور پھر
 علمی و عقلی طریقہ سے یہ بتلایا اور واضح کیا گیا ہو کہ ان تعلیمات کو اپنانے اور ان پر عمل
 کرنے سے وہ عادلانہ معاشرہ کس طرح عمل میں آسکتا ہے جس میں ہر ہر فرد کے لیے
 پائدار امن و اطمینان کی زندگی کا سامان ہونا اور ہر شخص اپنی طبعی عمر تک امن و اطمینان
 کے ساتھ زندہ رہ سکتا و اپنی صلاحیتوں کے مطابق رقی کر سکتا ہے، ظاہر ہے کہ گراس
 اسلوب سے اسلامی نظام حیات پر علمی کام کیا گیا موتا تو آج مسلمانوں میں ایسے افراد
 کی تعدد درہست زیادہ ہوتی جو کسی بات کو ماننے سے پہلے یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اس کو ماننے

نہ ماننے کا یہاں دنیا میں کیا نفع و نقصان ہوگا بلکہ شبہ آج دنیا میں ایسے مسلمانوں کی تعداد تو کم ہو رہی ہے جو تقلید کی اور روایتی طور پر اس کو مانتے اور اس سے جذباتی تعلق رکھتے ہیں لیکن ایسے مسلمانوں کی تعداد بہت ہی کم ہے جو شعوری و استدلالی طور پر اس کو مانتے اور یقین رکھتے ہیں کہ اسلام اپنی افادیت کے لحاظ سے انسانیت کے لیے سب سے بہتر نظام زندگی ہے اور اس کے ذریعے انسان کو آخرت کی جنت سے پہلے اس دنیا میں بھی پاؤں امان و سکون اور مسرت و اطمینان کی وہ خوشگوار زندگی مل سکتی ہے جس کی ہر انسان کے اندر پیدائشی و فطری طور پر طلب و خواہش پائی جاتی ہے اور جس کی تلاش و جستجو میں انسان سرگردان و پریشان ہے۔

ہیں سمجھتا ہوں عصر حاضر میں اسلام کی دعوت و تبلیغ میں جس حکمت کو خاص طور پر اختیار کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی نظام کے اس پہلو کو زیادہ سے زیادہ اُجاگر کیا جائے جو حیات دنیا کی بھلائی و بہتری سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ آج کا لکھا پڑھا انسان ہر اس چیز کو بخوشی قبول کر لیتا ہے جس کے متعلق وہ اپنی دانست میں یہ سمجھتا ہے کہ اس سے میری دنیوی زندگی کو فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ گرچہ وہ نہیں جانتا کہ انسان کی بنسبت نفع و ضرر کا وہ حقیقی اور صحیح تصور کیا ہے جسے کسی چیز کے رد و قبول ترک و اختیار میں ملحوظ رکھنا جانا چاہیئے۔ لہذا ضروری ہے کہ نفع و ضرر کے اس حقیقی اور جامع تصور کو بھی د نفع کیا جائے جسے اسلام نے اپنی تعلیمات میں مد نظر رکھا ہے۔

اسی طرح میرا یہ خیال ہے کہ شاید اس علمی کام کے بغیر اسلام کی نشاۃ ثانیہ اور حیلے نو کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکے لیکن ادھر عام طور پر اسلام کی تعلیم و تدریس جدید و قدیم درسگاہوں میں جس انداز سے ہو رہی ہے اس سے حالِ تعلیم کے سامنے دین اسلام ایک مرتب و منظم نظام فکر کی صورت میں نہیں آتا کہ اس کی تمام تعلیمات کے مابین ربط و نظم ہو اور وہ ایک خاص مقصد سے مربوط و وابستہ ہوں بلکہ وہ پکڑے ہوئے منقطع خیالات کی شکل میں سامنے آتی ہیں جن کا کوئی متعین اور قابلِ فہم مقصد نظر نہیں آتا جس کی روح ان تمام تعلیمات کے اندر جاری و ساری ہو اور سب کا بلا واسطہ اور بالواسطہ اس

سے تعلق ہو چنا پھر اس اندازِ تعلیم کا لازمی نتیجہ وہ ہے شمارِ اختلافات ہیں جو اسلامی تعلیمات کے مقاصد و مطالب کے متعلق علماء کے مابین پائے جاتے ہیں اور جن کی وجہ سے اسلام بُری نظر لے کر بلکہ ایک چیتاں اور خواب پریشاں بن کر رہ گیا ہے، اعتقاد و عمل سے متعلق شاید ہی کوئی اہم مسئلہ ہو جس کے بارے میں علماء و فقہاء کے مختلف بلکہ متضاد اقوال نہ پائے جاتے ہوں جن کی تفصیل کے لئے مستقل کتاب درکار ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ جب کسی کُل کے متعدد اجزاء ہیں تو ایک جز کی جزوی حقیقت سے بحث کی جائے اور نہ اُس بحث میں کُل کے باقی اجزاء کا لحاظ رکھا جائے اور نہ کُل کے مقصد و وجود کا۔ تو اس صورت میں بحث کرنے والوں کی طرف سے اُس جز کے متعلق متعدد اور مختلف آراء کا سامنا نا کوئی تعجب کی بات نہیں بخلاف اُس صورت کے جب ایک جز سے متعلق بحث میں کُل کے باقی اجزاء اور اُس کے مقصد و وجود کا لحاظ رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ایک جز کے متعلق جو بات کہی جا رہی ہے وہ کُل کے باقی اجزاء اور اُس کے مقصد و وجود سے مطابقت رکھتی ہے یا نہیں تو اس وقت بہت سی مختلف باتوں کی بجائے ایک ہی بات سامنے آئے گی یا متعدد باتوں میں سے صرف وہی صحیح قرار پائے گی جو باقی اجزاء اور مقصد کُل کے مطابق ہوگی اسلامی تعلیمات کے ساتھ بھی عموماً ایسا ہی ہوا۔ ایک تعلیم کے مفہوم و مطلب کے تعین میں نہ اسلام کی باقی تعلیمات کو دیکھا گیا اور نہ اسلام کے مقصد و وجود کو نتیجہ ہو کر ایک ہی تعلیم کے مفہوم و مطلب کے متعلق مختلف علماء و فقہاء کی طرف سے مختلف بلکہ بعض دفعہ متضاد اقوال اس دعوے کے ساتھ سامنے آئے کہ اُن میں سے ہر قول اسلام کے مطابق اور صحیح ہے اس سے ایک جانب اسلام کے متعلق عام مسلمانوں کے فکر و عمل میں انتشار پیدا ہوا اور مختلف گروہ اور فرقے وجود میں آئے اور دوسری جانب اسلام کی اصل حقیقت نگاہوں سے اوچھل ہو گئی اور وہ علماء و فقہاء کے مختلف اور متضاد اقوال کا مجموعہ بن کر رہ گیا، آج حال یہ ہے کہ جب علماء کرام سے اسلام کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی نظام کے متعلق سوال کیا جاتا ہے کہ وہ متعین طور پر کیا ہے تو اُس کے جواب

مختلف علماء کی طرف سے ایک دوسرے بالکل مختلف سامنے آتے ہیں جن کو سن اور پڑھ کر ایک غیر جانبدار طالب علم حیران و پریشان ہو کر رہ جاتا ہے دراصل ان میں سے ہر جواب کسی روایت یا کسی فقیر کے قول پر مبنی ہوتا ہے۔ بہر حال عبادات کے متعلق جو اختلافات ہیں ان سے مقصد عبادت کو کوئی خاص نقصان نہیں پہنچتا۔ اگر کوئی شخص حضور و حضور کے ساتھ نماز پڑھتا ہے تو ہاتھ خواہ سینے پر باندھے ہوں یا ناف پر پائے چھوڑے ہوں رفع یدین کرتا ہو یا نہ کرتا ہو آئین یا وزبند کہتا ہو یا آہستہ بہر صورت نماز کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن معاملات کے متعلق جو اختلافات ہیں وہ مقصد کے لحاظ سے مشرب ہیں۔ لہذا ان کو سلجھانا اور دور لڑنا اسلام اور مسلمان دونوں کے لیے بہت ضروری ہے اس کا طریقہ یہ ہے کہ اسلام کا جو دنیوی مقصد ہے اس کی روشنی میں اس قسم کے اختلافات کا پورے غور و فکر سے جائزہ لیا اور یہ دیکھا جائے کہ مختلف اقوال میں سے کون سا قول اس کے مطابق ہے اور کون سا مطابق نہیں اور یہ کہ معاملات کے جو اوز و عدم جواز سے تحقیق نہ آن مجید ہیں تو کئی اور اصول تصور ہے کون سا قول اس کے مطابق اور کون سا مخالف ہے۔ ہر مطابق ہو اس کو صحیح اسلامی اور جو مطابق نہ ہو اسے غیر اسلامی سمجھا جائے۔ اس طرح امت مسلمہ کے متعلق جو اختلافات ہیں ان کا سلجھنا نا بھی بہت ضروری ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید ایک جامع اور مکمل کتاب زندگی، ورع، بندگی، سب اس کا مطالبہ یہ ہوتا رہی ہو سکتا بھی ہے کہ اس کے اندر ہر شعبہ زندگی سے متعلق وہ امور و مبادی تمام و کماں موجود ہیں جن کی اجماع روشنی میں ہر جزوی مسئلے کا شرعی حل بخوبی پایا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ قرآن مجید میں یہ اصول و مبادی اس شکل میں مذکور نہیں ہیں جس شکل میں وہ انسانوں کی تصنیف کردہ وضعی رسوم کی کتابوں میں مذکور ہوتے ہیں یعنی اصول و مبادی الگ ذکر ہوتے اور ان کی جزوی تفصیلات الگ بیان ہوتی ہیں قرآن میں ایسا نہیں بلکہ زیادہ تر وہ اصول و مبادی ایسے جزیوں کے ضمن میں بیان ہوئے ہیں جو عام طور پر متعارف و رائج چھپائے گئے مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے **وَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ** اور اللہ نے معاملہ بینہ کو خدا کے احکام کے مطابق حکم فرمایا۔ بنیاد میں آیت

میں دو جزئیہ بیان ہوتا ہے ایک یہ کہ معاملہ بیع شرعاً حلال و جائز ہے و دوسرا یہ کہ معاملہ
 ربوہ تر و موذی جائز ہے لیکن دراصل اس میں ایک کئی اصول بیان ہوا ہے اور وہ یہ کہ ہر وہ
 معاملہ جو اپنی حقیقت و ماہیت اور اپنے اثرات و نتائج کے لحاظ سے معاملہ
 بیت سے ملتا جلتا ہو وہ شرعاً جائز اور جو معاملہ ربوہ کے مثل ہو وہ حرم و ناجائز ہے۔ چونکہ
 معاملہ بیع و معاملہ ربوہ و متعارف درجائے پہچانے سے معاملے تھے لہذا ان کے حوالے سے
 یہ اصل کی بیان کیا گیا تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو کیونکہ جزئیہ سے جزئیہ کو سمجھنا جتنا آسان ہوتا
 ہے کچھ سے جزئیہ کو سمجھنا اتنا آسان نہیں ہوتا نیز اس میں غلطی کا امکان نسبتاً کم ہوتا ہے۔
 بہر حال قرآن مجید میں جو اصول و مبادی ہیں ان کے تحت میں شانِ نزول کی روایت
 کا دخل نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ان روایات میں جو اختلاف ہے وہ ان اصول و مبادی کے
 تحت میں رکاوٹ بنتا ہے علاوہ انہیں قرآن مجید کی حیثیت متن کی اور حدیث کی حیثیت
 اس کی شرح کی ہے اور چونکہ شرح کا کام متن کے نفسِ مفہوم کو متعین کرنا نہیں بلکہ اس
 مفہوم کی تفصیل و توضیح کرنا ہے جو پہلے سے متعین ہوتا ہے بنا بریں حدیث کا کام
 قرآن کے نفسِ مفہوم کا تعین کرنا نہیں بلکہ اس میں مفہوم و مطلب کی تفصیل و تبیین کرنا
 ہے جو حدیث کے بغیر پہلے سے متعین ہوتا ہے پہچان بخیر ہی وجہ ہے کہ جس طرح کسی شرح کی
 صحت کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ متن کے اجمالی مفہوم کے مطابق ہو مخالفت نہ ہو۔
 اسی طرح کسی روایت و حدیث کے صحیح ہونے کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ قرآن مجید
 کے اصولی و اجمالی مفہوم سے مطابقت رکھتی ہو۔ لہذا معاملات کے جواز و عدم جواز کے متعلق
 جو مختلف احادیث ہیں بعض ایک معاملہ کو جائز اور دوسری بعض اسی معاملہ کو ناجائز بتاتی
 ہیں اور جن کی بنا پر فقہاء کے مابین اختلافِ آراء پیدا ہوا ہے ان میں سے جو قرآنی اصول سے
 مطابقت رکھتی ہوں ان کو صحیح اور جو مطابقت نہ رکھتی ہوں ان کو غیر صحیح قرار دیا جاسکتا
 ہے اس طریقہ سے معاملات کے متعلق احادیث کی تدوین و بھی ہو سکتی ہے اور پھر
 قرآنی اصولوں اور ان کے مطابق احادیث کی بنا پر فقہ کی تشکیل جدید بھی ہو سکتی ہے جس
 کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے بہر حال یہ کام بھی اجتماعی اجتہاد کے بغیر ممکن نہیں۔

یہ ضمنی بحث قدرے طویل ہو گئی ورنہ اصل بات جو میں عرض کر رہا تھا وہ یہ ہے کہ احکام شریعت کا ایمانی عقائد کے ساتھ کئی وجوہ سے نہایت گہرا تعلق ہے بلکہ احکام شریعت کا ایمانی عقائد پر در و مدار ہے اور مقصد اس عرض کرنے سے یہ تھا کہ احکام شریعت کا تعلق ایسے معاشرے سے ہے جس کی بڑی اکثریت کے اندر ایمانی عقائد اپنی صحیح صورت سے پائے جاتے ہوں چنانچہ جس معاشرے میں یہ چیز نہ ہو اس کے لیے شریعت کی بات بے معنی ہوتی ہے ایسے معاشرے میں شریعت سے بے اعتنائی اور بغض اور ہزار کی کا پاؤں جانا ایک قدرتی امر ہے ایسے معاشرے کو اسلامی بنانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کے اندر ایمانی عقائد کی بھرپور تبلیغ و تعلیم ہو صحیح عقائد ذہنوں میں بٹھائے اور غلط عقائد دور کئے جائیں اس کے بغیر وہ ذہنی فضا تیار نہیں ہو سکتی تو شریعت کے قیام و بقا کے لئے اس ضروری ہے۔

ادھر عام طور پر ہمارے نام نہاد مسلم معاشروں کی جو حالت سے ایمانی عقائد کے لحاظ سے انتہائی مایوس کن اور خوفناک شکل ہے شاید پانچ فیصد افراد ہی سب سے مل سکیں جن کے دل و دماغ میں ایمانی عقائد اپنی صحیح صورت سے موجود ہوں اور ان کے رزق اثرات ان کی عمل زندگیوں پر نظر آتے ہوں ورنہ عام طور پر ذہنوں میں ایمانی عقائد تہہ بہ تہہ بگڑی ہوئی شکل میں پائے جاتے ہیں۔ سر سے پائے جاتی نہیں رہتے ہیں اس کا اظہار ان گونا گوں مشترک رسوم و عوامی اور شرعی اقوال و افعال سے ہوتا ہے جو مسلمانوں کی عملی زندگی میں پائے جاتے ہیں یہ ممانہ وہ تہوں اور دھنوں کے بتوں کی پوجا و پرستش نہیں کر رہے لیکن ان کے بسا اور کون سا بت ہے جس کی ان کے ہاں پوجا پرستش نہیں ہو رہی۔ عقیدہ توحید کی طرح عقیدہ رسالت کے بگاڑ کا یہ حال ہے کہ یا تو رسول اللہ کو لہ کے برابر سمجھ لیا گیا ہے جس سے وہ رسالت جو اللہ تعالیٰ کے لئے مختص ہیں رسول لہ کے بھی مان لیے گئے ہیں جیسے ناظر ہونا وغیرہ یا پھر اس کو ایسا جیٹھا سا ڈکیہ کی حیثیت دے دی گئی ہے گویا صرف اس کی پیش کردہ کتاب سے سروکار ہونا چاہیئے اس کی سنت کا اتباع ضروری نہیں، پھر مسلمانوں میں ایسے بھی بکثرت ہیں جو رسول کے منحصص صفات دوسرے نیک لوگوں اماموں پیروں اور ولیوں کے لیے مانتے ہیں ان کی غیر شروحات و پیروی کرتے ہیں جیسی نبی و رسول

کی ہونی چاہیے۔ اس کا نتیجہ وہ گونا گوں بدعات ہیں جو دین کے نام پر ان کے اندر رائج ہیں بلکہ اب نو دین نام ہی بدعات کا ہو کر رہ گیا ہے خود ساختہ تہذیب اور قیام اس، جہتاً ص سے مناسبت جاتے ہیں کہ گویا اصل دین یہی ہیں اور پھر ایسی بدعات سے خالص طور پر واپس پی رکتے جن میں نہ تو لعب، تفریح، حصہ اور حظ نفس کا سامان ہوتا ہے (غرضیکہ ایمانی عقائد کے بگاڑ اور فتنہ کی وجہ سے ہمارے معاشرے یہ جانتے ہوئے ان تمام اخلاقی اور عیسی برائیوں میں مبتلا ہیں کہ اسلام نے ان سے روکا اور منع کیا ہے اور باوجود کر سکنے کے، اسلام کی نہایت واضح تعلیمات پر نہ صرف یہ کہ عمل نہیں کرتے بلکہ ان کو کوئی اہمیت ہی نہیں دیتے، ایسے بدعمل معشرے میں سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر کچھ جدید مسائل کا جہاد کے ذریعے شرعی حل بخویر کر دیا جائے تو اس سے اس کو ہماری طور پر کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے اگر اس کے لیے بعض حرم امور کو تا دیوں و تہیوں کے ذریعے ندوں و جائز ثابت کر دیا جائے تو اس سے اس کے بگاڑ میں کچھ کمی ہونے کی بجائے اسٹ اضافہ ہی ہو سکتا ہے، بسد سبب کہ جس معاشرے میں مشد سڑا پورانہ معاشی نظام رائج ہو در وہ اس کو بدسنے کا کوئی ارادہ نہ رکھتا ہو۔ اس کے اندر جہاد کے ذریعے بنکاری نظام کو سود سے پاک اسٹ بنانے کی کوشش کرنا، اپنی، جہادی صلاحیتوں کو ضائع کرنا نہیں چاہیے، مطلب یہ کہ جس معاشی نظام کی بنیاد ہی سود پر قائم ہو اس کے ایک جز کو کیت غیر سودی بنایا جاسکتا ہے، اور پھر جہاد سے لغاتہ تو بدل سکتے ہیں لیکن معروضی حقائق کبھی بدل نہیں سکتے۔ ان کے اثرات و نتائج ضرور ظاہر ہو کر رہتے ہیں۔

بدیہ غنیمت کی حالت میں شریعت بعض حرم چیزوں کو وقتی طور پر اختیار کر لینے کی اجازت دیتی ہے لیکن یہ اجازت صرف ایسے مسلمانوں کے لیے مخصوص ہے جو شریعت کی باقی تعلیمات پر سنجیدگی سے عمل کر رہے ہوں اور شریعت کے محرمات سے ضرور بچنا چاہتے ہوں نیز یہ اجازت دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، ایک یہ کہ حرام کو حرام سمجھتے ہوئے نہ کہ حلال سمجھتے ہوئے بدل یا خواستہ اختیار کیا جائے اور دیت اس کو بعد از جلد چھوڑ دینے کی ہو، اور دوسرے یہ کہ اس حرام کو کسی قدر اختیار کیا جائے جس قدر ضرورت ہو اس سے زیادہ اختیار نہ کیا جائے۔

اب میں مقارنہ کے اصل مقصد کے متعلق کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں اگرچہ اب تک جو عرض کیا گیا اس میں بھی کچھ شارے آگئے ہیں جن سے اجمالی طور پر اندازہ ہو سکتا ہے کہ تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار کیا ہے لیکن ضرورت ہے کہ اس کی کچھ تفصیل ہو جائے تو اس بارے میں عرض ہے کہ جس طرح معاشرہ انسانی ایک پہلو سے اپنے اندر جمود و ثبات و رد و سرے پہلو سے حرکت و تغیر رکھتا ہے اسی طرح اس متعلق شریعت بھی اپنے اندر جمود و ثبات بھی رکھتی ہے اور حرکت و تغیر بھی، شریعت کے خواصوں و مقاصد میں وہ چونکہ انسانی فلاح کے ایسے تصور سے تعلق رکھتی ہیں جو کبھی بدلنا نہیں ہوتا ان اصول و مقاصد کے لحاظ سے شریعت میں جمود و ثبات ہے اور ان اصول و مقاصد کی جو عملی تفصیلات اور جزوی تطبیقات ہیں ان میں سے کچھ تغیر پذیر حالات و مصالحوں سے تعلق رکھتی ہیں اور تغیر پذیر اور حرکت پذیر ہیں لہذا ان کے اعتبار سے شریعت کے اندر حرکت بھی ہے اور تغیر بھی۔ شریعت کے اصول و مقاصد میں جمود و ثبات ہونے کا مطلب یہ کہ ان میں نہ کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہے اور نہ کوئی تغیر و تبدل ہو سکتا ہے اور شریعت کی عملی تفصیلات جن کو شریعت کے جزوی و تطبیقی حکام کہا جاتا ہے ان میں حرکت و تغیر ہونے کا مطلب یہ کہ نئے حالات و مسائل کے ساتھ ساتھ ان کی تعداد میں بھی مسلسل اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اور حالات کے تغیر و تبدل کے ساتھ ان میں تغیر و تبدل بھی رونما ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں شریعت کے جو تفصیلی اور تطبیقی احکام تھے ان کی تعداد میں اس وقت بہت زیادہ اضافہ ہوا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآنی اصول و احکام کی روشنی میں بہت سے ایسے امور و مسائل کے متعلق شرعی احکام تجویز فرمائے جو آپ کے عرب معاشرے میں پائے جاتے تھے اور جن کی شرعی حیثیت کا تعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی میں تھا، عہد رسالت کے بعد پھر عہد خلافت راشدہ اور عہد صحابہ کرام و تابعین میں بہت سے نئے مسائل کے متعلق کتاب و سنت کی بنیاد پر نئے احکام شریعت تجویز ہوئے اور تعداد مزید بڑھ گئی اور پھر اسی طرز عہد بعہد تعداد بڑھتی ہی چلی گئی مگر شریعت کے ان احکام میں جمود ہوتا تو کتاب و سنت میں بیان ہونے والے ان کی تعداد میں اس کے بعد کوئی اضافہ نہ ہوتا تاہم کئی گنا اضافہ ہوا جس سے جمود

کی نفی ہوتی ہے، اسی طرح شریعت کے تفصیلی و تطبیقی احکام میں تغیر و تبدل واقع ہونے کا ثبوت قرآن و حدیث کے احکام میں ناسخ و منسوخ کا پایا جانا ہے جس کا مطلب ہے کہ جن حالات میں ایک مسئلہ کے متعلق ایک حکم تجویز کیا گیا تھا جب وہ تبدیل ہوئے تو نئے حالات کے لئے نیا حکم تجویز ہوا جس نے پہلے حکم کو منسوخ کر دیا قرآن و حدیث میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ بہر حال یہ واقعہ ہے کہ احکام شریعت میں حالات کی رعایت کو ملحوظ رکھا گیا اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ ان میں تبدیلی واقع ہوئی لیکن عملیہ تبدیلی صرف ان احکام میں وقوع پذیر ہوئی جن کا تعلق عبوری حالات اور وقتی مصالح سے تھا اور جو اس اصول پر مبنی تھے کہ جب ناسازگار حالات کی وجہ سے کامل و پوری مصلحت کا حصول ممکن نہ ہو تو پھر وقتی طور پر ناقص و دھوری مصلحت کو ہی اختیار کر لیا جائے، شریعت کے ان احکام میں تبدیلی واقع نہیں ہوئی جو سازگار حالات سے متعلق اور مستقل و دائمی مصلحتوں پر مبنی تھے، ایسے احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو عبادات اور مناکحات یعنی نکاح، طلاق اور ارث وغیرہ عائلی معاملات سے تعلق رکھتے ہیں یکساں مصالح کی بنا پر یہ احکام عرب و عجم کے مسلم معاشرے میں قائم و برقرار رہے۔ حالات کے تغیر و تبدل سے کبھی ان کے اندر تغیر و تبدل رونما نہیں ہوا، البتہ جو احکام سیاسی نوعیت کے اور ظالموں اور ذمیوں وغیرہ سے متعلق تھے وہ چونکہ سرے سے اسلام کے بعض بنیادی نظریات کے مطابق نہ تھے جیسے آزادی، مساوات اور تکریم آدمیت، جو اسلام کے مثالی معاشرے کی خصوصیات ہیں لہذا ایسے احکام کا آگے چل کر بدل جانے بلکہ ختم ہو جانا کوئی نہ ہونے والی اور تعجب کی بات نہیں، اسی طرح احادیث کے وہ احکام جو معاشرتی طور طریقوں سے متعلق ہیں جیسے کھانے پینے، پہننے پوشنے، رہنے سہنے اور سنے بھنے کے طور طریقوں اور آداب سے متعلق، ان میں سے جو ایسے ہیں جن پر عہد رسالت کے عرب معاشرے کے رسم و رواج اور عرف و عادت کی مخصوص چھاپ ہے، ایسے احکام کی پابندی ہر مسلم معاشرے پر لازم نہیں بلکہ وہ ہر معاشرے میں اس کے مخصوص عرف و عادت کے مطابق الگ الگ ہو سکتے ہیں، اسلام کی رو سے ان پر کوئی پابندی عائد ہو سکتی ہے تو صرف یہ کہ ان میں سادگی، شائستگی اور عاجزی کا رنگ ہو۔ جو اسلامی مزاج کی خصوصیات ہیں۔

غرضیکہ شریعت کے احکام سب تغیر پذیر ہیں اور نہ سب غیر تغیر پذیر بلکہ اُن میں سے بعض تغیر پذیر اور بعض غیر تغیر پذیر ہیں۔ قرآن و حدیث میں جو شریعت کے تفصیلی احکام ہیں ان کے متعلق جو چیز بڑی اہمیت رکھتی اور جسے خصوصیت کے ساتھ جاننے کی ضرورت ہے وہ وہ حکمت عملی ہے جس کو ان احکام کی تطبیق اور تنفیذ میں پوری طرح ملحوظ رکھا گیا۔ شریعت کے اصل مآخذ اور حقیقی سرچشمہ قرآن مجید میں زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق جو احکام ہیں اُن کا بیشتر حصہ مدنی زندگی کے دس سالہ دور میں رفتہ رفتہ اور درجہ بدرجہ نازل ہوا اور اس میں پہلی مسلم جماعت کے مختلف حالات کا پورا خیال و لحاظ رکھا گیا ہر حکم کا نزول، اور نفاذ اُس وقت ہوا جب اس کے عمل میں آنے اور پائیداری کے ساتھ قائم رہنے کے لئے مناسب و موافق ذہنی و خارجی فضائیاں ہو گئی تاکہ لوگ آسانی اور دیکھ بھلنے کے ساتھ اس پر عمل کر سکیں اور اس سے بچنے کے لئے چور دروازے نہ ڈھونڈیں مثال کے طور پر معاشرہ ربوہ کو لیجیہ جہاں تک اس کے حرام ہونے کا تعلق تھا معاشی ظلم و حق تکفیر پر مبنی ہونے کی وجہ سے روز ازل سے حرام تھا لیکن اس کی ممانعت کا اعلان سنہ نو ہجری میں اس وقت ہوا جب اس کے لیے سازگار ذہنی و خارجی فضائیاں ہو گئی۔ سورہ بقرہ کی جن آیات میں اس کا اعلان ہوا وہ باعتبار نزول تقریباً قرآن کی آخری آیات ہیں اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جس خطبہ حجۃ الوداع میں اس کا اعلان ہوا اس کا زمانہ بھی مشاہدہ دس ہجری ہے، یعنی یہ اعلان اس وقت ہوا جب ایک طرف ذہنوں میں قرص حسد اور انفاق فی سبیل اللہ کا جذبہ عمومی طور پر بیدار ہو گیا، دوسری طرف مسلمان معاشی ضروریات کے لحاظ سے خود کشیل ہو گئے اور یہ اندیشہ نہ رہا کہ گریہ و دیول سے معاشی بائیکاٹ ہو گیا تو اس سے مسلمان جماعت اور اس کے نصب العین کو نقصان پہنچے گا، اور تیسری طرف بیت المال کا ایسا ادارہ قائم ہو گیا جس سے ضرورت مندوں کو معاشی سہارا مل سکتا تھا لہذا اب لوگوں کی طرف سے مخالف رد عمل کے ظہور کا اندیشہ نہ رہا جس کا اس سے پہلے اندیشہ ہو سکتا تھا یعنی اگر مثلاً مدنی دور کے آغاز میں ربوہ کی تحسیریم اور ممانعت کا اعلان ہوتا تو اس سے ضرورت پید کیاں پیدا ہوتیں، مقصد حاصل نہ ہوتا اور ناکامی کا منہ دیکھنا پڑتا، یہی حکمت عملی دیگر احکام کے انطباق و نفاذ میں بھی کارفرما نظر آتی ہے مقصد

یہ سمجھ میں آتا ہے کہ لوگ آسانی کے ساتھ اس حکم کو مان کر دہمبھی سے اس پر عمل کر سکیں اور اس سے جو فائدہ برآمد ہو پابندی کے ساتھ قائم رہے مخالف رد عمل کے ظہور سے ضائع نہ ہو جائے۔

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نہایت بگڑے ہوئے معاشرے کی سی حکمت عملی کے ساتھ بتدریج اصلاح فرمائی لہذا کبھی ایسا نہ ہوا کہ اصلاح کے سلسلہ میں جو قدم آگے بڑھا کسی مخالف رد عمل کے ظہور سے پیچھے ہٹ گیا اور پیش رفت رک گئی ہو، اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جب تک اس مسلسل حقیقی شرعی حکم و قانون کے لیے سازگار حالات پیدا نہ ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس درمیانے وقفہ کے لیے کچھ ایسے وقتی احکام سے کام لیا جو اس وقفہ میں نسبتاً بہتر ہو سکتے تھے اور آگے چل کر منسوخ قرار پائے مثلاً تحریم ربو کے قطعی اعلان سے پہلے ربو کی بعض بدترین صورتوں سے روکا جیسے ضَعْفًا مَضَاعِفَةً والی صورت ۱۰ اسی طرح مزارعت جو ربو کی طرح کا معاملہ تھا اس کی بعض نزاعی شکلوں سے روکا اور آگے چل کر اس کی ہر شکل کو ممنوع قرار دیا۔ تحریم ضرر کے بارے میں بھی ایسا ہوا۔

نفاذ شریعت و اصلاح معاشرہ کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکیب نہ طریق کار اور طرز عمل ایک عظیم سنت ہے جس کی اتباع و پیروی مسلم علماء و مصححین پر لازم ٹھہرتی ہے جو اپنے بگڑے ہوئے معاشرے کی اصلاح نفاذ شریعت کے ذریعے کرنا چاہتے ہوں ان پر لازم ٹھہرتا ہے کہ وہ معاشرے میں کوئی شرعی قانون نافذ کرنے سے پہلے یہ دیکھیں کہ اس میں وہ ذہنی اور فحربی فضا موجود ہے یا نہیں جو اس قانون کے عمل میں آئے اور پائیداری کے ساتھ قائم رہنے کے لیے ضروری ہے اگر موجود نہ ہو تو اس قانون کے انطباق اور نفاذ کو اس وقت تک مؤخر رکھیں جب تک کہ اس کے لیے سازگار حالات پیدا نہ ہو جائیں اور درمیانے عرصہ کے لیے وقتی طور پر ایسا قانون اختیار کریں جو ان حالات میں آبل قبول و قابل عمل ہو اور جس پر عمل کرنے سے صورت حال نسبتاً بہتر بن سکتی ہو، گویا اس عبوری قانون کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ وہ قابل عمل بھی ہو یعنی اس پر عمل سے مخالف رد عمل کا

اندیشہ نہ ہو نیز اپنی وضع کے لحاظ سے ایسا ہو کہ اس پر عمل سے حارث ہیں کچھ نہ کچھ بہتری پیدا ہو سکتی ہو اگر ان دو خوبیوں میں سے ایک بھی اس میں موجود نہ ہو تو وہ غلط قرار پاتا ہے۔

تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا جو کردار ہے کچھ واضح الفاظ میں اس کا بیان یہ ہے کہ جس معاشرے نے اللہ، رسول، قرآن اور آخرت وغیرہ پر ایمان لا کر یہ طے کر دیا ہو کہ وہ اپنی پوری زندگی، اللہ اور اس کے رسول کے ہدایت کردہ احکام کے مطابق بسر کرے گا، اسلامی شریعت ایسے معاشرے کی خبر و بھدائی کا ہر حال و ہر حالت میں خیال رکھتی اور اسے زندہ و قائم رہنے کا ڈھنگ سکھاتی ہے ایک طرف اُسے ایسے عادات و اصول و احکام دیتی ہے جن پر عمل کرنے سے معاشرے کے ہر فرد کے ہر قسم کے حقوق ٹھیک ٹھیک محفوظ ہو جاتے ہیں اور اُسے اپنی طبعی عمر تک امن و اطمینان کے ساتھ زندہ رہنے اور اپنی فطری صلاحیتوں کے مطابق ترقی کرنے کا موقع ملتا ہے لیکن شریعت کے یہ اصول و احکام ایسے ہیں کہ ان پر پوری طرح عمل، اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ معاشرے کی بڑی اکثریت کے ذہنوں میں ایمانی عقائد کی بنیاد پر وسیع و عالمگیر قسم کے اخلاقی جذبات و احساسات پیدا نہ ہو جائیں جو ایک انسان کو ہر دوسرے انسان کے ساتھ عدل و احسان کرنے پر ابھارتے ہیں و جب تک معاشرہ اپنی معاشی ضروریات کے لحاظ سے خود کشیل و رسیاسی اعتبار سے کامل طور پر آزاد و خود مختار نہ ہو جائے، ظاہر ہے کہ بعض دفعہ اس میں کافی وقت لگ جاتا ہے لہذا تا وقتیکہ وہ مذکورہ ذہنی اور فہمی حالات معاشرے میں پیدا نہ ہو جائیں اس درمیانے وقت کے لئے شریعت اس معاشرے کو ہدایت کرتی ہے کہ وہ ایک طرف ایسا تعلیمی نظام رائج کرے جس سے ذہنوں میں ایمانی عقائد کے ساتھ بنی نوع انسان کی ہمدردی و خیر خواہی کا جذبہ اور عدل و انصاف کا ہمہ گیر احساس و داعیہ پیدا ہو سکے اور دوسری طرف وہ معروف عملی طور پر لینے، اختیار کرے جو معاشی خود کفالت اور سیاسی خود مختاری کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ دوسری طرف اجتماعی امور و معاملات میں نظم و ضبط قائم رکھنے اور کار و بار زندگی کو باقاعدگی کے ساتھ چلانے کے لیے عبوری قوانین وضع کرے جو قابل قبول اور قابل عمل بھی ہوں اور جن پر عمل کرنے سے اجتماعی حالت نسبتاً سدھر اور کچھ بہتر بن سکتی ہو اور

شریعت کے حقیقی و مثالی اصول و احکام کے عمل میں آنے کی منزل قریب تر ہو سکتی ہو اور چونکہ اس عبوری قانون سازی کا تعلق معاشرے کے تغیر پذیر حالات سے ہوتا ہے جو کچھ نہ کچھ بدلتے رہتے ہیں لہذا عبوری قانون سازی کا سلسلہ جاری رہتا ہے جس سے نئے عبوری قوانین بنے رہتے ہیں اور پھر چونکہ یہ تغیر پذیر عبوری قوانین کامل عدل پر مبنی نہیں جو شریعت کا اصل منشا ہے بلکہ ان میں نظم و حق تلفی کا کچھ نہ کچھ عنصر ضرور موجود رہتا ہے لہذا ان کو حقیقی طور پر تو اسلامی اور شرعی نہیں کہا جاسکتا لیکن چونکہ یہ شریعت کی حکمت عملی کے مطابق رہتے ہیں اور ان کو شریعت کی طرف سے سندِ جواز حاصل ہوتی ہے لہذا ان کو نسبتی اور اضافی طور پر اسلامی اور شرعی کہہ سکتے ہیں۔

بہر حال عبوری حالات کے لئے عبوری قانون سازی کا کام بڑا اہم اور خاصا مشکل و نازک کام ہے جس کو ایک جماعت ہی انجام دے سکتی ہے جس کے ارکان ایک طرف معاشرے کے موجودہ ذہنی، اخلاقی، معاشرتی، معاشی، سیاسی قومی اور بین الاقوامی حالات سے اچھی طرح باخبر ہوں دوسری طرف وہ ان اصول و مقاصد کا گہرا علم رکھتے ہوں جو اسلام نے ہر شعبہ زندگی کے لئے تجویز کئے، بالخصوص دنیوی فوز و فلاح کے اس تصور سے آگاہ ہوں جسے اسلام نے اپنی جملہ تعلیمات میں بطور اعلیٰ مقصد کے سامنے رکھا ہے نیز اس حکمتِ اعلیٰ سے بھی خوب واقف ہوں جسے عبوری قانون سازی اور مستقل قوانین کے انطباق میں ملحوظ رکھنے کی اسلام نے تعلیم دی ہے تیسری طرف وہ جدید قانونی تصورات اور قانونی اسالیب سے ایک حد تک باخبر ہونے کے ساتھ تفقہ یعنی بات کی تہہ تک پہنچنے کی سمجھ کلیات سے جزئیات کے استنباط اور جزئیات سے کلیات کے استخراج کی غیر معمولی حدِ حیثیت سے آراستہ ہوں۔ عصر حاضر میں ایسی جماعت کا کام منتخب قانون ساز اسمبلیوں اور پارلیمنٹوں سے لیا جائے تو زیادہ موثر اور بہتر ثابت ہو سکتا ہے جیسا کہ حضرت علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے البتہ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ دستور میں اسمبلی و پارلیمنٹ کی ممبری کے لیے جو اوصاف مقرر کئے جائیں ان میں مذکورہ اوصاف بھی ضرور شامل ہوں اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ لوگ اسمبلیوں میں پہنچنے کے لیے اپنے اہم مذکورہ اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کریں گے اور ایسے قابلِ قدر افراد کی تعداد ملک کے اندر مسلسل

بڑھتی چلی جائے گی جو معاشرے کے تغیر پذیر حالات میں شریعت اسلامی کے مطابق عبوری
 قانون سازی کا کام بخوبی انجام دے سکتے ہوں، پھر سے دیکھا جائے تو آج مسلم معاشروں میں اجتماعی
 مسائل کے متعلق جو شدید انتشار و افتراق ہے اور کوئی مسئلہ صبح اور طہیّان بخشل طور پر حل نہیں
 ہو رہا تو اس کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب اُن کے اندر ایسے افراد کا قحط و فقدان نظر
 آتا ہے جو مذکورہ اوصاف کے حامل ہوں عام طور پر وہ لوگ ادھر سے ایک طرف اور علم و فہم
 کے لحاظ سے ٹسٹ پونجیے ہیں جو قوم کی سیادت و قیادت کر رہے ہیں۔ اجتماعی مسائل
 کے حل کے لیے جس اجتہاد کی اشد ضرورت ہے افسوس کہ اس کی اہلیت رکھنے والے ہمارے
 معاشروں میں قال خال اور شاذ و نادر ہی پائے جاتے ہیں یہ ایک قومی ایہ ہے جس کا علاج
 میرے خیال میں یہ ہے کہ اسمبلیوں اور پارلیمنٹوں کی ممبری و رکنیت کے لیے مذکورہ اوصاف کو
 دستوری طور پر لازمی قرار دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ایسے افراد کی بیماری میں وقت گئے گا لہذا اس کے
 لیے ایک مناسب مدت مقرر کی جاسکتی ہے بہر کیف اگر دستوری طور پر یہ طے کر دیا جائے تو
 کوئی وجہ نہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد ہمارے ہاں ایسے جامع افراد کی خاصی تعداد جو وہیں نہ پائے
 اور ہمارے قومی و اجتماعی مسائل، طہیّان بخشل طور پر حل نہ ہونے لگیں۔ ضرورت حال میں
 خوشگوار تبدیلی رونما نہ ہو! وَاللّٰہُ سَوَّالْمَوْفِقُ۔

علامہ اقبال اور اصول حرکت

ایک مختصر سا قول بعض اوقات کئی طویل مقالات بلکہ کتب کا باعث ہو جاتا ہے۔
 ورنہ خود اس شخص کو جس سے وہ قول سرزد ہو، خبر بھی نہیں ہوتی کہ اس کے چند لفظ نے
 کس اشتعالک کا کام دیا ہے، اور کس کس کے سر و سامان شعور کو بھڑکا ڈالا ہے۔ بہر حال
 ”شدنی شد“ والی بات ہے۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی مرحوم لکھتے ہیں:

”راؤ علی محمد خان، جو لدھیانہ کے علاقے رٹے کوٹ کے باشندہ تھے، کئی برس کے
 بعد ۱۹۲۲ء میں امریکہ سے واپس وطن آئے اور اپنے ساتھ ایک کتاب بھی لانے جس کا نام تھا

Mohammadian Theories of Finance - by Nicolas D. Aghanides

(یعنی مسلمانوں کے نظریات مالیات، مصنفہ نیکولس پی اگنیڈیس) جو کولمبیا یونیورسٹی
 نیویارک سے ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ یہ کتاب خاص طور پر علامہ اقبال کے لیے مرکب کی
 مسلم ایسوسی ایشن کے صدر چوہدری رحمت علی خان نے بھیجی تھی۔ ذرا آگے چل کر
 ڈاکٹر عبداللہ چغتائی رقمطراز ہیں: ^۱

”جب علامہ نے لاہور میں اپنی نظم ”طلوع اسلام“ ۱۹۲۳ء میں انجمن حمایت
 اسلام کے جلسے میں پڑھی تھی تو آپ کی خدمت میں یہ کتاب میں نے راؤ علی محمد خان
 کی موجودگی میں پیش کی تھی۔ آپ نے کتاب کو دیکھتے ہی خوشی کا ظہر فرمایا اور فوراً عینک
 لگا کر اس کا مطالعہ شروع کر دیا۔ یہ صبح تقریباً ۸-۹ بجے کا واقعہ تھا۔۔۔۔۔ پھر بعد
 دوپہر ۳-۴ بجے کے قریب ان کی خدمت میں حاضری ہو تو ڈاکٹر صاحب نے
 فرمایا ”ماسٹر! وہ کتاب جو تم دے گئے تھے بہت دلچسپ ہے، اس میں ایک مقام
 ایسا ہے جس کی تحقیق لازمی ہے۔“ ^۲

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے بقول وہ مقام تھا، اس کتاب کا یہ جملہ :

"As regards the Ijma, some Hanafites and the Mu'tazlites held that the Ijma can repeal the Quran and the Sunnah."

اور چغتائی صاحب کے الفاظ میں "کتاب کی متذکرہ عبارت علامہ کے لیے علمی جستجو کا باعث بن گئی، اور پھر جو شخص بھی علامہ سے ملنے کے لیے آتا، اس موضوع پر خوب گفتگو اور بحث ہوتی"۔

علامہ اقباب کی جستجو جاری رہی۔ ڈاکٹر چغتائی کے حسب بیان علامہ نے بعض غلطیوں سے بھی تبادلاً خیال کیا مثلاً مولوی محمد طلحہ، مولوی اصغر علی رومی اور مولوی غلام مرشد بعض کتب بھی دیکھیں مثلاً امام شافعی کی کتاب "الموافقات" اور پھر ان تمام بحثوں اور مطالعے کو سامنے رکھ کر انگریزی زبان میں ایک طویل مقالہ بعنوان "اجتہاد فی الاسلام" لکھنا شروع کر دیا۔ اور جب یہ مقالہ تیار ہو گیا تو علامہ نے اسے دسمبر ۱۹۲۲ء میں، سلامیہ کالج کے جیلے میں زیر صدارت شیخ عبدالقادر پڑھا۔ اس جلسے میں بہت سے علمی اکابر جمع تھے، مولانا ظفر علی خان بھی تھے جنہوں نے مشورہ دیا کہ یہ مقالہ اردو میں منتقل ہونا چاہیے۔ علامہ نے جواباً فرمایا کہ وہ خوشی سے اس کا ترجمہ کروانا چاہیں گے بشرطیکہ خود مولانا ظفر علی خان یہ زحمت اٹھائیں، کیونکہ وہی اس کا بہتر ترجمہ کر سکتے تھے۔

اس مضمون کا اخبار میں چھپ چاہا، تو مدرس سے سیٹھ حمید حسن نے، سیٹھ جہاں محمد کی طرف سے، علامہ اقباب کو دعوت دی کہ وہ اس تشریف لائیں، احباب نے علامہ اقباب کو مشورہ دیا کہ وہ اس دعوت کو ضرور قبول فرمائیں۔

سیٹھ حمید حسن مسلم ایسوسی ایشن مدرس کے سیکرٹری تھے اور سیٹھ جہاں محمد صدر۔ موزرائہ کر بہت بڑے تاجر تھے، علمی و تحقیقی ذوق کے مالک تھے، مردِ نیر تھے اور مسلمانوں کے دینی و علمی امور پر پور علمی دلچسپی لیتے۔ تھے بہر حال، حضرت علامہ نے یہ دعوت قبول کر لی اور خیریت سے تم کرنے کی خاطر مطالعہ و تبادلاً خیال کا سلسلہ شروع کر دیا۔

سے شروع کر دیا۔

اس بیان سے یہ امر واضح ہو گیا کہ دراصل مدراس کے خطبات کا محرک یہی اجتہاد فی الاسلام کا موضوع تھا، اور اس مقالے کا محرک نکولاس اگنیڈیس کا وہ جملہ تھا جس کا حوالہ ابھی آغاز میں دیا جا چکا ہے۔ پھر اگر یہ مقالہ اسلامیہ کالج لاہور کے اہم اجلاس میں پڑھنا گیا ہوتا اور اس کا چرچا اخبارات کی بدولت عام نہ ہوتا تو یہ کتاب ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ وجود میں نہ آتی، مگر حیرت اس بات پر ہے کہ اگرچہ علامہ اقبال کو دعوت جس مضمون کی بنا پر دی گئی تھی، وہ مسئلہ اجتہاد ہی پر استوار تھا، تاہم انہوں نے مدراس میں جو تین مقالے پڑھے، ان میں اجتہاد وار مقالہ شامل نہ تھا حالانکہ وہ پہلے سے تقریباً ہمہ وجہ تیار پڑا تھا۔ اور یہ وہی مقالہ ہے جو تشکیل جدید میں چھٹے نمبر پر درج ہے۔^{۱۳}

ممکن ہے انہوں نے علماء کرام کی ”خاطر دہی“ فرمائی ہو اور مدراس کے علمی اجتماع میں وہ مقالہ پڑھنے سے محترز رہے ہوں۔ ہمیں معلوم ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک اکبر آبادی کی حیثیت ”پیر و مرشد“ کی تھی، ان ”پیر و مرشد“ نے کبھی فرمایا تھا:

مولوی صاحب نہ چھوڑیں گے خدا کو بخش دے

گنجیہ ہی لیں گے پولیس ولے، سزا ہو یا نہ ہو

ڈاکٹر جاوید اقبال کہتے ہیں:

”اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصور حیات جاہل نہیں بلکہ متحرک ہے، لہذا وہ ابتداء ہی سے اجتہاد کے مسئلے میں گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان ”اسلام میں اجتہاد“ جیبیہ ہاں اسلامیہ کالج لاہور میں، ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو پڑھا۔ مگر جنس قدامت پسند علماء اس میں پیش کردہ خیالات پر مستحسن ہوئے اور اقبال کو کافر گردانے لگے۔ اقبال کے لیے غالباً یہ پسندیدہ تجربہ تھا کیونکہ انہی نیاہیں مولوی ابو محمد رفیع رحیل نے ان کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کیا تھا۔ اقبال نے اس کا برا منایا اور اپنے ردِ عمل کا اظہار کرتے ہوئے مولانا اکبر شاہ بنخیز آبادی کو تحریر کیا: ”سپنے

ٹھیک فرمایا ہے، پیشہ ور مولوی کا اثر سرسید احمد خان کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا، مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولیٹیکل فتوؤں کی خاطر ان کا قدر بندی مسلمانوں میں پھرتا کم کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا، مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدت ہوئی، میں نے اجتہاد پرائگریزی میں ایک مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا، اللہ شائع بھی ہوگا، مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔ اللہ

مولانا اکبر شاہ خان نجیب آبادی کے نام یہ خط جو ڈاکٹر جاوید اقبال نے انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار کے صفحہ ۲۱۷ سے قباس کیا، بد قسمتی سے "غیر مؤرخہ" ہے یعنی اس پر تاریخ درج نہیں، لیکن حضرت علامہ کے یہ کلمات کہ "مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہو ہے" ظاہر کرتے ہیں کہ یہ مکتوب ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کے جلد ہی بعد تصبیہ ہو۔

بہر حال، ہم ڈاکٹر جاوید اقبال کے یہ کلمات ابھی اوپر دیکھ چکے ہیں کہ، اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصور حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے۔ "نظامِ ہر بات کہ اسلام دین حیات ہے اور حیات ہر دم متحرک ہے، جمود میں موت مضمر ہے۔ بانگ درا کی ایک نظم۔ بت "پانہ اور تارے" مختصر سی نظم ہے۔

تارے کئے لگے تسم سے
ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر
چنا چنا، مدام چن
کتے ہیں جسے سکوں نہیں ہے
تارے انسان، شجر، حجر، سب
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
کہا کھا کے غلب کا زیانہ
پر شیدہ قرار میں، جیل ہے

ڈرتے ڈرتے دمِ سحر سے
نظارے رہے وہی نلک پر
کام پنا ہے صبح و شام چن
بتیاب ہے اس جہاں کی ہر شے
رہتے ہیں ستم کش سحر سب
جنبش سے سے زندگی جہاں کی
تے دوڑتا شہب زمائم
اس رہ ہیں مدام بے غل ہے

چسپنے والے اکل گئے ہیں! جو ٹھہرے ذرا، کچل گئے ہیں

انجام ہے اس خسار کا حُسن
آغاز ہے عشق، انتہا حُسن! ع

”پوشیدہ قرار میں اجل ہے: یہ مضمون گویا کلامِ قبال کی رُوح ہے، اور ہمیں معلوم ہے کہ یہ نظم ”چاند ورتارے“ بانگِ درا کے حصّہ دوم سے تعلق رکھتی ہے، جس کے معنی یہ ہوتے کہ یہ نظم ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے مابین لکھی گئی اور اس وقت ابھی علامہ اقبال کی عمر بمشکل تیس برس تھی۔ ہاں مگر یہ تھی شعر کی بات، نثر میں وہ اس مضمون کو ۱۹۰۴ء میں ہدفِ توجّہ بنا چکے تھے۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے ۱۹۰۴ء میں انجمنِ حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں ایک مقالہ پڑھا جس کا عنوان تھا ”قومی زندگی“ اور جو سسی سال ”مُخزن“ میں چھپا، اور اب ”مقالات، قبال“ کی زینت ہے۔ اس مقالے کے کلمات ذیل ملاحظہ ہوں:

”جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے، اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر پوری ہو جہاں تک سببِ معلوم ہے، اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالمی دماغ مقفّل پیدا نہیں ہوا اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے، اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔“

علامہ اقبال نے نظم ”چاند ورتارے“ کے آخری شعر میں اس حرکت کوئی کے محرک کی طرف بڑی نفاست کے ساتھ مفکرانہ و شاعرانہ انداز میں اشارہ کر دیا ہے۔

انجام ہے اس خدام کا حسن

آغاز ہے عشق، انتہا حسن !

یہ کوئی حرکت جس کا آغاز عشق اور انتہا حسن ہے، جب قصر تخلیق کے سب سے
اہم مہمان سے منسوب ہو تو علامہ، تبال کے یہاں آغاز و انجام آدم کا یہ نقش بے قرار کچھ اس
طرح قرار پاتا ہے ۔

در طلبش دس تپید، دیرو حرم سے فرید !

ماہ بہ تمنائے ادا ادبہ تماشا شائے ما !

دل نے محبوبِ ازل یا روح نے محبت کی کششِ نقل کے نقطہ مطلق کی طرف
بے تابانہ سفر شروع کیا۔ دس نے اس بے تابی کو قدرے تسکین یا ب کرنے کے لیے عارضی
سہارے اختراع کیے اور قبول فرمائے۔ کبھی حرم کا سہرا ب، کبھی دیر کا۔ بت گھڑے اتمائیل
بنائیں، سجدے کیے۔ یہ سجدے بت محسوس کے لیے بھی تھے اور خدا سے نامحسوس کے لیے
بھی۔ بندے کی طرف سے یہ سب کچھ اشتیاق کا مظہر تھا، اور مصدر و مالِ روح یعنی
محبوب مطلق، عشاق کی ان گونا گوں کوششوں کا نشانہ کرتا رہا، دیکھتا رہا کہ بندہ کیا کر رہا
ہے، کہاں جا رہا ہے، رک تو نہیں گیا، باطل سہاروں کو حقیقی سہارا تو نہیں جان لیا، پھر
سفر روحانی میں رکاوٹ بننے والے سہاروں کو ختم کرنے اور تلاش و جستجو کے ذوق کو بائیدہ
در مصفا کر کے نیا ولولہ شوق دینے کی خاطر مرحلہ بہ مرحلہ نیا پیغام، نیا پیغام بر پہنچتا رہا۔
یہاں تک کہ پیغام بھی رفتہ رفتہ اپنے کمال کو پہنچا۔ اور پیغام ہر کا مقام بھی۔

مولانا سید احمد اکبر بادی رقم طرز میں :

”اس کی وردینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و قحط میں جب کہ لوگ اجتہاد کا لفظ
زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا ٹیبل نہ لگ جائے۔ علامہ
نے اپنی جتنی اچیریت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا، چنانچہ انھوں نے مولانا سید سہماں
نزدکی اور صوفی تلامذہ مختلفہ کو جو خطوط لکھے ہیں ان میں انھوں نے اپنے اس یقین کا اظہار
کیا ہے کہ وہ زمانہ جلد آ رہا ہے جب مسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد ہو کر اپنی اپنی حکومتیں

لے کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری ممکنوں کے ساتھ استحکام، و خروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے۔ اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اہمیت، نیکز ترقیات کے عہد میں سینکڑوں ہزاروں ایسے جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل، جتھاؤ کے بغیر ناممکن ہوگا۔ علامہ کے عہد میں مسلمانوں کی مذہبی طبقہ پر جو نمودار مبنی طاری تھا، علامہ کو اس پر شدید رنج اور صدمہ تھا:

ہر پیغمبر کے پیغمبر کی عملی روح کا نام اسلام تھا۔ یہ پیغام مکمل ہوا تو قرآن حکیم کھلا دیا۔ پیغامبر، تمام پذیر ہوا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روپ میں جلوہ گر ہوا۔ پھر کسی مزید رسالت یا پیغام ہدایت کو نہیں سنا تھا۔ کسی رسول یا پیغمبر کو تشریف نہیں سنا تھا۔ چونکہ قرآن یک جا و دان ارشاد ہے، لہذا وہ سراسر حرکت و عمل کا درس ہے۔ مگر حرکت و عمل خیر! اسی طرح قرآن حکیم میں منہج آیات الہی کے مطابق جو شریعت منور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تسکین فرمائی، وہ شریعت ہر دم حرکت پذیر ہے۔ وہ روح تازہ کی مالک ہے، وہ تازہ بہار معانی کی خالق ہے اور متقاضی ہے کہ حقیقت شناس ہل بھان قرآن کی روح کو اپنی کابلی کے باعث کابل نہ ہونے دیں اور شریعت کے رسول حرکت کو اپنی بے شوقی کے باعث جامہ نہ ہونے دیں۔ چنانچہ علامہ قبال نے قرآن حکیم کے بارے میں فرمایا:

نظارہ اور انتخاب ہے ہر دمے یا ظن اور از تغیر ہے غمے!

قرآن کی روح تو مستقل ہے، بغیر متغیرات مگر تعینہ قرآن جس میں یہ روح پنہاں ہے، ہر لحظہ حرکت تازہ کا آقا بنا کرتی ہے۔

دُما دم رواں ہے بیم زندگی

ہر اک سے پیدا دم زندگی

جیسا کہ ۵۰ م ۵۱ م کے مقدمے 'قوم زندگی' کے آئینہ میں سے واضح ہوا، علامہ

قبال کسی اہل فرد کے منتظر تھے جو اسلام کے سائن کو اپنے زمانہ کے پسیدہ

تقاضوں کے مطابق ڈھلنے کی اہلیت اور ہمت رکھتا ہو، مگر حضرت علامہ کے نزدیک علماء کرام ہیں یہ حوصلہ نہ تھا کہ تحقیق و تدقیق سے کام لیں اور فقہاء کے وضع کردہ اصولوں کی بلم اور پس منظر تک پہنچیں، یہی نہیں بلکہ وہ "تازہ کاری" کو بے لگامی سے محفوظ رکھنے کے لیے، بطور پیش بندی، کچھ شرائط بھی عائد کریں یا قدام کی عائد کردہ شرائط میں ترمیم و اضافہ کریں۔ یہ سعی و جہد آسان نہ تھی، لہذا سہولت پسند علماء و فقہاء کو بھلائی اسی میں نظر آئی کہ جو کچھ اسلاف عطا کر گئے ہیں، اسی پر قائم رہیں، وقت کے بدلتے ہوئے مطالبات کو غور سے ہدف مطالعہ نہ بنائیں خواہ وہ اپنی جامد تقلیدی روش کے باعث دیگر قوام عالم کے مقابل پیچھے ہی رہ جائیں۔ میرا خیال ہے حضرت علامہ کا یہ شعر اسی کیفیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے :

شیر مردوں سے ہوا بیشہ تحقیق تھی

رہ گئے صوفی و ملاح کے غلام اے ساقی !

رشارہ پاری تعالیٰ ہے کہ "اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ" خدا کا ہر رسول اسلام ہی کی تلقین فرماتا رہا، ہر دھرمی اسلام ہی تھی۔ اس طرح گویا ہر پیغمبر اپنے عہد کے احوال کے مطابق اور انسانی علم و دانش کی ترقی سے متوافق ضابطہ حیات کی تربیت کرتا رہا، اس طرح تدریجاً یہ تعلیم اور یہ تربیت آگے بڑھتی رہی۔ قرآن کریم کی صورت میں یہ تربیت اور تعلیم تمام کو پہنچی، لہذا نبوت اختتام پذیر ہوئی۔ اس کے بعد طبعاً ہر زمانے کی ہمہ جہتی ترقی کے تناظر میں اسلامی ضوابط کی تشریح و تفسیر کرنی لازم ٹھہری جس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا سے ذوالجلال نے پہلے جو کام پیغمبروں کے سپرد کر رکھا تھا، "الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" کے اعلان علی شان کے بعد وہی کام علماء امت کے سپرد ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "عماء امتی کا نبیاء بنی اسرائیل" میری امت کے عالم افراد انبیاء بنی اسرائیل کی طرح ہیں۔ مگر شاید علماء اسلام کی بھاری اکثریت اس حدیث شریف کو رتقاء اصول دین کی تدریج میں نہیں دیکھتی، وہ تجریداً بنی اسرائیل کے پیغمبروں کے ساتھ اپنی برابری کا مفہوم دہراتے رہتے ہیں اور خوشی سے پھوٹتے

رہتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، دین کو ہر پیغمبر آ کے اپنے عہد کے مطابق رُوحِ تازہ سے سرشار کرتا تھا۔ اب وہ ”تازہ کاری“ علماء کی ذمہ داری ہے، اور علماء پر اس ذمہ داری کا آن پڑنا ہی ختمِ نبوت کا ایک جواز ہے۔ علامہ اقبال نے فرمایا :

”اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ یہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے، لیکن یہ اعتبار اس کی رُوح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئینہ رخ کے عین مطابق تھے، لہذا اسلام کا ظہور... استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کو پہنچ گئی، لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعور ذات کی تکمیل ہوگی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو قبول نہیں کیا یا موردِ ثیابِ شہادت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر ہی نقطہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصورِ خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں“ ﷺ

یہ تقباسِ عدا و اقبال کے اپنے اس شعر کی، جو ایک آدھ صفحہ قبل مندرج ہوا، مختصر سی تشریح سے۔ یہ شعر قرآنِ حکیم کے بارے میں ہے۔

ظاہر او انقلابی ہر دے
باطن او از تغیر ہے غمے

یعنی اسلام کی اصلی اور بنیادی ہدایت و تعلیم کو جہاں وقائم رکھتے ہوئے اصول و ضوابطِ عمل یا یوں کہیے کہ فقہ کو ہر زمانے کا ساتھ دینا ہوگا۔ یہ ختمِ نبوت کی عطا فرمودہ ذمہ داری ہے۔ وحی کا اتمام گویا خدا نے رحمن و رحیم کی طرف سے آدم کے حق میں یہ وعدہ کیا ہے کہ آدم رفتہ رفتہ عقلی بلوغت کی منزل پر پہنچ گیا ہے، اب اسے مزید

اس طرح پابند نہیں رکھا جائے گا کہ وہ نئے اقوال میں نئی وحی اور نئے پیغمبر کا منتظر رہے۔ سینہ آدم کو قرآن کے بیان کردہ بنیادی احکام و اصول کی روشنی میں اپنی عقل و دانش اور تحقیق و جستجو سے مدد لینا ہوگی اور نہاد و بنیاد اسلام کو قائم رکھتے ہوئے نئے اصول وضع کرنے ہوں گے اور نئے قواعد بنانے ہوں گے۔ کہیں مرمت سے کام لینا ہوگا، کہیں ترمیم سے اور کہیں اختراع سے۔ حق یہ ہے کہ ختم نبوت کی یہ نہایت روشن اور حوصلہ افزا آتش سیج ہے۔ حضرت امام سیوطی کا قول جامع ہے:

”نَفَقَةُ مَقُولٍ مِنْ مَقُولٍ“ لَمْ تَكُنْ

یعنی فقہ کا مطلب ہے منقول کی روشنی میں سوچو، سوچو، سوچو کے ساتھ مطالب اصول کا اخذ کرنا۔

اجتہاد ایک فقہانہ کوشش کا نام ہے، اس لیے الشیخ محمد اصفیاء بن غانم، جامعہ زریونہ تونس لکھتے ہیں:

”قَدْ اسْتَفَقَ، مَصْلَحٌ، صَوْلِيَّتَيْنِ عَلَى أَنَّ الْفَقْهَ هُوَ اجْتِهَادٌ“

اہل اصول کی طے شدہ صلاح میں خود فقہ اجتہاد ہی تو ہے۔

اسلام کے بنیادی عقائد و عبادت کی روشنی میں، حسب زمان و تھاٹھائے زمان، قرآن حکیم کے ارشادت کی روشنی میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل، قول اور کسی فعل کے، استفادہ، تقریر کی روشنی میں روش و طریقہ، صحابہ کی روشنی میں اور پھر فقہائے سلف کے فیصلوں کی روشنی میں اپنی دانش، فکر، تحقیق اور قیاس کو کام میں رکھ کر کسی نئی صورت حال کے بارے میں کسی اصول کا وضع کرنا اور کسی فیصلے پر پہنچنے کا نام فقہ ہے، اور ظاہر ہے کہ اجتہاد خود صحابہ رسول رضوان اللہ علیہم کے دور

ہی میں شروع ہو گیا تھا جس کی نمایاں مثال حضرت معاذ بن جبلؓ کا مشہور و معروف جواب ہے جو انھوں نے حضور نبی عظیم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس سوال کے جواب میں دیا تھا کہ اگر قرآن اور عمل رسول میں کسی امر کے باب میں وضع ہدایت میسر نہ ہو تو کیا کرو گے؟ جواب تھا پھر میں اپنی رائے سے یعنی صوبہ صوبہ سے کام لوں گا۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم نے اس جواب کو پسند فرمایا تھا۔

اسی مقياس کی روشنی میں قیاس کا فرما رہا۔ چنانچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا۔ بالخصوص امام شافعیؒ کے یہاں یہی باعث ہے کہ اصحاب کرامؓ تابعین، تبع تابعین اور متصل قرن کے اہل فقہ بڑی جرأت کے ساتھ نئے اصول سے نبرد آزما ہونے کی خاطر اصول وضع کرتے رہے اور نیچے فرماتے رہے۔ اس طرح بڑے بڑے نامی گرامی اور جنوں فقیہ، منصبہ شہود پر آئے۔ مگر ابتدائی صدی بلکہ دوسری کے بھی تقریباً نصف تک ایسے اکثر و بیشتر فیصلے ضبط تحریر میں نہ آئے۔

ہوتے ہوئے تیسری صدی کے آخر اور چوتھی صدی کے شروع تک تقریباً ۱۴ مکاتب فقہ معرض وجود میں آئے اور ختم ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ آخر میں اہلسنت میں صرف چار اور اہل تشیع میں تین باقی رہ گئے، اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ بھی سست کام اور "آہستہ خرامہ بلکہ مخرام" ہو کر رہ گئے۔

ایک ایسا دین جو دنیا بھر میں سدا باندہ بنائے قدم کے لیے آیا ہوا جو خدا کا آخری لہذا دائمی پیغام ہوا، اگر وہ دین بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینے سے قاصر رہے تو اس سے ظاہر ہے کہ یہ امر روح اسلام اور منصب تہ آں کے سراسر خلاف ہے۔ اسلام کسی خاص علاقائی تہذیب کا محتاج نہیں، یہ کسی خاص انسانی نسل، زبان اور رنگ پر استوار نہیں، یہ کسی تاج اور کسی تاجدار کے اقتدار پر منحصر نہیں۔

"پھر چونکہ ذات الہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے، زندگی کی، لہذا اللہ کسی طاعت فطرتِ نبویہ کی اطاعت ہے۔ سدوم کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائمہ و دائمہ وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں جلوہ گرد دیکھتے ہیں۔ اگر کوئی محاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ زندگی میں ثبات و تغیر، دونوں خصوصیات کا خیال رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضام قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس

بدلتی ہوئی دنیا میں ہم بنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا مطلب یہ تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔ اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے؛ حرکت سے عاری کر دیں گے۔۔۔ اصولِ اول کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے، اصولِ ثانی کی عامِ اسلام کے پیچھے پانچ سو برس کے جمود سے، جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئتِ ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے، اس کا جواب ہے اجتہاد۔^۱

یہ تو عیاں ہے کہ آئینِ اسدِ دم وہیں نافذ ہو سکتا ہے جہاں اہلِ اسلام اپنا سائن نافذ کرنے پر قادر ہوں۔ مطلب ہے کہ وہ ایک آزاد معاشرے کے طور پر زندگی بسر کر رہے ہوں۔ غلامی کے دور میں تو مسلمانوں کو آقاؤں کی ضرورت کے مطابق نافذ شدہ آئین اور ضوابط کے تابع مانس لینا ہوتا ہے محکومی کا عالم انتہائی محرومی کی کیفیت کا نام ہے۔ بقول علامہ اقبال :

از غلامی مردِ حق ز تار بند

از غلامی گو ہر شس تا ارجمند

غیر مسلموں کی غلامی کے باعث مسلمان، موحدوں کے طریق سے ہٹ کر بت پرستوں کے سے اطوار اختیار کر لیتے ہیں، وہ آزاد مسلمان افراد، حرار کی طرح پرورش پا ہی نہیں سکتے۔ ایسے عالم میں اسلامی آئین کیا اور اجتہاد کہاں کا؟ ایسے دور سے کسی میں جب حریت کی فضا میسر نہ ہو یا جب فکری انفرافری اور 'بے ذوقی' کا دور دورہ ہو تو اپنی قدیم پونجی کو سنبھالے رکھنا بھی بڑی بہادری ہے، چہ جائیکہ سائن میں اجتہاد سے کام لیا جائے، چنانچہ علامہ اقبال نے ایسی صورتِ حال کے مسلط ہونے کی کیفیت میں یہی ترغیب دی ہے کہ مسلمان اپنے تاریخی، فکری، تمدنی اور فقہی سرمائے سے

والبتہ رہیں، جب تک صبح حریت طلوع نہیں ہو جاتی، لہذا فرمایا :

عہدِ حاضر فتنہ کا زیرِ سر است
طبعِ ناپرواہے اور آفت گراست

نقش بر دل معنیٰ تو حید کن
چارہ کار خود از تقلید کن !

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم بھی پیچید بساط^{۱۸}

یہ اشعار 'رموزِ بخودی' سے اقتباس کیے گئے ہیں، اور یہ کتاب ۱۹۱۸ء میں منقذ شہود پر آئی تھی۔ پہلے آزادی اور پھر آزاد مسلم معاشرے کے لیے حسبِ مطالباتِ احوال، مین میں ترمیم اور کسرو انکسار کے عمل کی گنجائش۔ اور واضح ہے کہ جب علامہ اقبال نے آنکھ کھولی تو فقط ان کا اپنا وطن برصغیر پاک و ہند ہی غلام نہ تھا بلکہ تقریباً ساری دنیائے اسلام غلام تھی، صرف ترکوں کا ایک جھنڈا تھا جو آزاد فضا میں ہر اربابِ مگر ترکوں کو بھی مجموعی زوال و انحطاط سے آن بیا تھا۔ یورپ والے ان کو یورپ کا "مرد بیمار" قرار دیتے تھے۔ درہمچہ اس مرد بیمار کو بھی ۱۹۱۸ء میں ختم ہونے والی جنگِ عظیم اول نے موت کی آغوش تک پہنچا دیا تھا۔

اس سب ظاہری بے سروسامانی کے باوجود علامہ اقبال کا وجدان انہیں بتا رہا تھا کہ غلامی کی شبِ تاریک چھٹنے والی ہے، غلامی کی زنجیر کٹنے والی ہے۔ یہیں معلوم ہے کہ انہوں نے ۱۹۰۷ء کے مارچ میں وہ غزل کی تھی جس میں یہ شعر شامل ہیں :

نکل کے صحرے جس نے روم کی سلطنت کو لٹ دیا تھا
سنات یہ قدسیوں سے ہیں نے وہ شیرِ مہر ہوشیار ہوگا

سفینہ برگ گل بنائے گاتلافہ مور ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کسناکش مگر یہ دریا سے پار ہو گا ۱۹۱۷ء

بہیں یہ بھی معلوم ہے کہ انھوں نے رُشع اور شاعر کا آخری بند اس مصرع پر
ختم کیا تھا :

یہ چین مہمور ہو گا نغمہ توحید سے !
اس کے جلد ہی بعد انھوں نے ایک نظم بعنوان 'مسلم'، تحریر کی، یہ ۱۹۱۲ء
کی بات ہے، جس میں اسی پر 'مید آہنگ کو دہرایا تھا سے
قسمتِ عالم کا مسلم کو کب تا بندہ ہے
جس کی تابانی سے افسونِ سحر شرمندہ ہے
آشکارا ہیں مری آنکھوں پہ اسرارِ حیات
کہ نہیں سکتے مجھے نو مید پیکارِ حیات
کب ڈا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملت کے مقدر پر مجھے
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو، کیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاطِ افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں سردا کو میں ۱۹۱۷ء

میرا فز شد نگاری کا یہ سہ جہاں رہا۔ یہاں تک کہ احوال نے پٹا کھیا
اور انھوں نے ۱۹۲۳ء میں ٹھل کر اعلان کر دیا کہ

دیلِ صبح روشن ہے ستاروں کی تنگ تابی
افق سے آفتاب ابھرا گیا دورِ گراں خوبی !

عروقی مردہ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا !
 سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی ! ^{لے}

نظم طلوع اسلام کا آخری بند فارسی میں ہے جس میں ایک شعر یہ ہے :
 بہ مشتاقان حدیثِ خواجہ بدر و حنین آور !
 نصر فہائے پنہانش بحیثم آشکار آمد !

علامہ اقبال نے یہاں گویا ایک بہت بڑے راز سے پردہ اٹھایا ہے، صاف بتا دیا ہے کہ حضور نبی، کرم صلی اللہ علیہ وسلم کا روحانی تصوف شروع ہو چکا ہے۔ دوسروں کی نگاہیں اس تصوف کو شاید نہ دیکھ رہی ہوں لیکن میری آنکھوں پر یہ تصوف بالکل عیاں ہے۔ گویا تین چیزیں ساتھ ساتھ ہیں۔ یہی تھیں۔ ایک غلامی کے دور میں فقہی Status صورت حال کی علیٰ حالہ حفاظت اور اس میں کسی خاص اجتہاد سے اجتناب اور دوسری چیز عنقہ سب حاصل ہونے والی آزادی کی امید اور اس کے لیے دلوں کو پرامید رکھنے بلکہ دلوں میں ولولہ آزادی پیدا کرنے کی کوشش کا جاری رکھنا، تیسری چیز یہ کہ جب آزادی میسر ہو تو مسلمان معاشرہ کا فرض ہوگا کہ اس وقت حسبِ تقاضائے زمان اپنے سرمایہ فتنہ کا از سر نو جائزہ لیں اور تجربت کے ساتھ پیش آمدہ امور معاشی و دینی وسیع سی کا حل تلاش کریں۔

ہمیں معلوم ہے کہ مصطفیٰ کرم تبارک کے باعث ترکی میں احوال نے رُوبہ اصلاً ہونا شروع کیا تھا۔ ۱۹۲۲ء تک شکست خوردہ ترکی نے سقاریہ اور انگریز کے میدان میں اتحادی اور مخصوص یونانی عساکر کو مار بھگایا تھا اور ۱۹۲۳ء کے آغاز سے جدید ترکی یک سرزد و منتر مملکت کی شکل میں ظہور پذیر ہو چکا تھا۔ برصغیر پاک و ہند میں ۱۹۲۱ء سے تھریک خلافت، شروع تھی اور یہ بڑی زبردست تحریک تھی شروع شروع میں حضرت علامہ اقبال اس تحریک کے اچھے خاتمے میں تھے مگر عید ہی خاموشی سے ہو کر رہ گئے۔ اس

خاموشی یا کنارہ کشی کا سبب ہندو قائدین کی ہندوانہ ذہنیت تھی جس کے باعث وہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر اپنے اندر جذب کر کے ان کے جد گانہ سیاسی تشخص کو ختم کر دینا چاہتے تھے، مگر یہ مسئلہ بہت تفصیل طلب ہے اور ایک مستقل اور مبسوط مقالے کا طالب۔ بہر حال حضرت علامہ کی اس محتاط روش کی یادگار باقی تحریروں کے علاوہ یہ تین چار شعر بھی ہیں، عنوان ہے 'دریوزہ خدفت':

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکام حق سے نہ کرے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا،
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی!
خسریں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلمان کو بے تنگ وہ پاوشائی!
”مرا از شکستن چنان عار ناید
کہ از دیگران خواستن مومیائی“ علامہ

علامہ اقبال اجتہاد کے قائل تو ہمیشہ رہے، جیسا کہ ۱۹۰۴ء والے مقالے سے ظاہر ہے جس سے ایک اتباس گزشتہ صفحات میں دیا جا چکا ہے، مگر جیسا کہ ”رُموز بے خودی“ سے ماخوذ اشعار سے عیاں ہو، وہ دور غلامی و انحطاط میں اجتہاد پر تشید کو ترجیح دیتے تھے، اور پھر ۱۹۲۳ء کے بعد صبح آزادی طلوع ہوتی ہوئی سی دکھائی دی تو انھوں نے ”اسلام اور اجتہاد“ کے موضوع پر وہ مضمون پڑھا جس کا ذکر اس وقت کے آغاز میں ہوا۔ اور یہ وہی مقالہ تھا جس نے سگے چل کے ”تشکیل جدید اہلیت سذمیہ“ میں شامل چھٹے مقالے کا روپ اختیار کر لیا۔ گویا علامہ اقبال محسوس کرنے لگ گئے تھے کہ اسلامی ممالک اور مسلم معاشرے سے عنقریب، بلکہ بہت ہی جلد آزاد ہونے والے ہیں، لہذا وہ امور جدیدہ جن سے مسلمانوں کو فوری طور پر دوچار ہونا پڑے گا، درجن ست ہندہ پر

ہونے کے لیے اُنھیں اپنے سرمایۂ فقہ کا بہ نظرِ غائر جائزہ لینا ہوگا۔" ابھی سے ہدفِ بحث و تحقیق بتا لیے جائیں تاکہ یہ بحث و تحقیق ضرورت کے وقت کام آئے۔ ایسے مواقع پر مجھے مرزا غالب کا شعر ذیل عموماً یاد آتا ہے اور میں اس سے مرادی معنی لینا پسند کرتا ہوں، مرادی معنی سے مراد وہ معنی ہے جو میں چاہوں، جو میرے مقصد سے موافقت رکھتا ہو، خواہ خود شاعر کا وہ مفہوم ہو یا نہ ہو۔

مثال ہے مری کوشش کی یہ کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم جس آشتیاں کے لیے

بعض حضرات اس شعر سے منفی مفہوم اخذ کریں گے، یعنی میری معنی بے حاصل میں پرندے کی کوشش ہے سود کے مابند ہے جو قفس میں اپنے آشیانے کے لیے تنکے جمع کر رہا ہو، مگر میں اس شعر کو معنی بے حاصل کے مضمون کا حاصل جاننے کے بجائے دارائے درجِ بہمت و غریم جانتا ہوں۔ میرے نزدیک غالب کا مقصود اس شعر سے یہ تھا کہ آزادی کی امیدوں میں ہر دم تازہ رہنی چاہیے، درجب آزادی میسر آئے تو تعمیرِ آشتیاں کے لیے کچھ تنکے بھرہ لے کر قفس سے نکلن مناسب تر عمل ہوگا۔ بالکل اسی طرح علامہ اقبال نے بھی دو غزلیں ہی ہیں یا امیدِ آزادی بعض ایسے امور و نکات پر بحث کی جو بہتاد کے طالب اور متعلقین سمجھتے۔ یہ الگ بات ہے کہ آج درجنوں اسلامی ممالک آزاد ہو چکے ہیں، ہمارے اپنے وطن عزیز سمیت۔ مگر صدیوں کی کاہلی نے ذہنوں پر جو پچھوند کی جمادی تھی، وہ پوری طرح اُترتی دکھائی نہیں دیتی۔ یہاں وہاں سے کچھ حقہ پھیل دیا جاتا ہے ورنہ پچھوند کی کاغذی اور لپیٹ تسلط بدستور قائم ہے۔ ریاض

خیر آبادی کا شعر ذیل اس کیفیت کی بخوبی ترجمانی کرتا ہے۔

نشیمیں میں گزرے کئی موسمِ گھل
قفس میں جو لوٹے تھے، وہ پر نہ نکلے

الغرض اب وہ دن گزرنے والے تھے جب گوشے میں قفس کے بہت آرام
 تھا۔ اب براہ راست ہر ذمہ داری آن پڑنے والی تھی۔ چنانچہ علامہ اقبال نے ۱۹۲۴ء کے
 آخر سے لے کر ۱۹۲۶ء کے نصف اول تک فقہ و اجتہاد کے بارے میں کئی خط تحریر
 کیے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، اسی عرصے میں انھوں نے ”اجتہاد فی الاسلام“ کے موضوع
 پر وہ مضمون قلمبند کیا تھا جو دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج لاہور کے جیبیہ ہال میں پڑھا
 تھا، اور اخبارات میں اسی مضمون کے چرچے کی بدولت علامہ اقبال کو سیٹھ جمال محمد کی
 طرف سے دعوت ملی کہ وہ مدراس آئیں اور دہلی کی مسلم ایسوسی ایشن کے اجلاس میں اپنے
 افکار، خصوصاً اجتہادی افکار کا اظہار فرمائیں۔ اس دعوت کو قبول کرنے کے بعد علامہ کو
 اس موضوع پر مزید تحقیق و جستجو کی ضرورت محسوس ہوئی۔

اسی دوران میں صاحبزادہ آفتاب احمد خان وائس چانسلر علی گڑھ یونیورسٹی نے اسلامی
 نصاب تعلیم کے باب میں ایک بنیادی خاکہ تیار کرایا تھا جس کا ایک نسخہ علامہ اقبال کو
 بھی ارسال کیا تھا اور ان سے اس ضمن میں رائے طلب کی تھی۔ علامہ اقبال نے ہم جون
 ۱۹۲۵ء کو ایک خط میں اس خاکے سے متعلق اپنی آرا کا اظہار کیا، خط مفصل ہے اور
 خاکے کی ہر شق پر الگ الگ بحث عمل میں آئی ہے۔ جہاں تک فقہ والی شق کا تعلق
 ہے، جناب محمد احمد خان نے علامہ کا عندیہ بدین الفاظ بیان کیا :

”اسلامی فقہ کی تشکیل جدید کی جائے۔ یہاں فقہ سے مراد وہ نہیں جو عام طور
 پر لی جاتی ہے جس طرح اقبال دینیاتی اور کلامی مسائل کے لیے تفکر اسلامی کی اصطلاح
 استعمال کرتے ہیں، اسی طرح فقہ سے ان کی مراد روزے، نماز، وغیرہ کے احکام نہیں
 بلکہ اسلام کے جملہ اجتماعی (عمرانی) پہلوؤں (مثلاً سماجی، سیاسی، اقتصادی و قانونی) کی
 تعلیم مراد ہے، یعنی وہ چاہتے ہیں کہ وہ دور جدید کے تمام عمرانی علوم (Social
 Sciences) کے مطالعہ کی روشنی میں اسلام کے اجتماعی (عمرانی) اصول و
 احکام پر یا باخفا و بکرا اسلام کے اجتماعی نظم کی ترویج و تشریح کی جائے۔“ ملے
 علامہ اقبال کے پیش نظر فقہ پر عظیم پاک و ہند ہی کے مسلمانوں کا مستقبل تھا۔

ان کے پیش نظر پوری اُمت کا مستقبل تھا۔ ابھی جناب محمد احمد خان کے اقتباس میں ہم نے دیکھا کہ پیش نظر ”اسلام کے اجتماعی اصول و احکام“ ہیں۔ درحقیقت فقہ اسلامی نے جس کے اساسی ضوابط قرآن حکیم کے مبادیات پر استوار ہیں، مسلمانوں کو ایک طرح سے یکساں رویے کا مالک بنا دیا۔ یہ چیز خود مسلمانوں کو محسوس نہیں ہوئی اس لیے کہ یہ ان کا معمول حیات ہے۔ غیروں کو یہ چیز بالوضاحت محسوس ہوئی ہے۔

مسلمانوں میں فقہ یا نیوں کیسے کہ ان کے یہاں ضوابط و قواعد نے ان کی زندگی کو اس طرح متاثر کیا ہے کہ جملہ شعبہ ہائے حیات میں ایک ربط و تعلق نمایاں طور پر موجود ہے انداز حیات کی یہ ہم آہنگی ہر مسلم سوسائٹی میں موجود ہے۔ لہذا مسلمان سوسائٹیاں خواہ وہ کہیں بھی ہوں، ایک ہی سانچے میں ڈھلی دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں پروفیسر ولفریڈ کینٹول سمٹھ Wilfred Cantwell Smith کا حوالہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا؛

”زندگی کے تقریباً ہر شعبے کو خواہ وہ کسی بھی موضوع سے متعلق تھا، اسلامی رنگ میں رنگ دیا گیا۔ اور یہی وہ اسلامی ڈھانچہ تھا جس نے اسلامی معاشرے کو ہمہ جہتی قوت بھی عطا کی اور زور اور ولولہ بھی بخشا۔ اس وحدت آمیز قوت (توحیدی قوت) کا مرکز وہ دینی ضابطہ و آئین تھا جو اپنے طاقتور اور صریح دلو سے کے جلو میں ہر بات کو نظم و ترتیب سے نواز رہا تھا۔ عبادات سے لے کر حقوق ملکیت تک، سب معاملات اسی کے زیر اثر تھے۔ اسلامی آئین، فقہ نے مسلمان معاشرے کو قرطبہ (ہسپانیہ) سے لے کر ملتان تک وحدت بخش رکھی تھی۔ یہی نہیں، بلکہ اس نے مسلمان فرد کو بھی (خود اس کی ذات میں) وحدت سے نواز رکھا تھا، اس لیے کہ اس کی ساری زندگی کو پاکیزہ سانچے میں عملاً منضبط اور منظم کر کے ایک بامعنی اور پھر پورے کل، ”بندیا تھا۔“ ملکہ

پروفیسر سمٹھ کا جو قول اوپر درج ہوا، اس میں ایک نہایت پتے کی بات بتائی گئی ہے۔ وہ یہ کہ فقہ نے فقط اسلامی سوسائٹی ہی کو نہیں بلکہ فرد کو بھی وحدت سے نواز رکھا تھا۔ یہ بڑی گہری سچائی ہے بشرطیکہ یہ ہے کہ جس شخص کا کوئی نقطہ ایمان ایسا نہ ہو جو اس کی شخصیت کو مرکزیت عطا کر سکے تو وہ شخص ایک شخص نہیں ہو سکتا۔ یقین کی مرکزیت سے

مردم شخص شخصاً ایک ہوتا ہے مگر اس کی شخصیت ایک نہیں ہوتی، اور اگر شخصیت ایک نہ ہو تو تکمیل شخصیت کیسے عمل میں آئے؟ جس کا مطلب ہے کوئی فرد اپنی خودی تک کیونکر رسائی حاصل کر سکے۔ تربیت خودی "توحید" کے انسانی رگ و پے میں سرایت کر جانے کا نام ہے۔ اور یہ امر اس وقت تک ممکن ہو تو توغ نہیں جب تک ضابطہ و قاعدہ حیات میں ایک مرکز کے حوالے سے ربط موجود نہ ہو۔ وہ مرکز خدا ہے۔ اس مرکز کا پرتو محسوس حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ ہے جسے فقہی اصطلاح میں "سنت" کہتے ہیں۔ قرآن اور سنت کی روح سے سرشار مجدد امور کا عمل بن جانا شریعت ہے شریعت ہی کا اصولین کے یہاں دوسرا نام فقہ ہے۔ چنانچہ اسلام کی اس روح زندہ سے حضرت علامہ کی دلچسپی کی کوئی حد نہ تھی۔ فقہ کا بیدار و طیار رہنا گویا اسلام کی حقیقی قوت کا ثبوت و اظہار ہے۔

افریڈ ائمت کی یہ وحدت نظر و فکر فقط قانون و اصول کے عام معنی میں باہم مربوط و ہم آہنگ ہونے کے باعث پیدا ہوئی تھی بلکہ اس کے پیچھے ایک نہایت اہم غرض اور بھی تھا اور وہ I.N.J. Anderson کی رائے میں دینی تقدس کا عنہ تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ "مغربی ذہن کی رو سے شہین و قانون کی حیثیت ہے یک فوری صورت حال کی تجدید و تشریح اور اس کے باب میں نافذ احمول عدالتی فیصلہ۔ اس کے برعکس مسلمانوں کے یہاں قانون چونکہ وحی پر استوار ہے لہذا یہ محض عدالتی یا فقہی رائے یا فیصلہ نہیں رہ جاتا، اس کے ساتھ دینی تقدس بھی وابستہ ہوتا ہے، چنانچہ سر تسیم ختم" ا " حلقہ

پھر عیاں ہے کہ جس قانون کو وحی پر استوار ہونے کی وجہ سے تقدس اور روحانی حترام میسر ہو وہ رویوں، عاداتوں اور زندگی کے باب میں نقطہ طے نظر پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے اس لیے لازم ہے کہ، ایسے آئین کو اپنالینے والے خواہ دنیا میں کہیں بھی آباد ہوں، وہ اپنے آئین کی بنیادی اور اساسی روح کی بدولت از روئے سیرت، ضرور ہم آہنگ ہوں گے۔ جغرافیائی، حوال اور عام مروج حالات جو ایک معاشرے میں سدو

کے تجربے کا بچھڑ ہوں، انہیں حتی الامکان اس وقت تک نہ چھیڑ جائے جب تک وہ صریحاً دین کے مقرر کردہ حرام و حلال سے متصادم نہ ہوں۔ اسلام نے بھی عربی معاشرے کی معروف و مقبول ان باتوں کو بدستور قائم رہنے دیا جو روح دین کے خلاف نہ تھیں کیونکہ دین اسلام کی روح آسانی پیدا کرنا ہے۔ الامتاز محمود درویش لکھتے ہیں:

”ان من یزید فی هذا الدین کم ینقص منه وان ضر المستدین المعترین مثل ضرر

المساہلین متہاونین وان اسلم طریق للائمتہ ان تذکر دائماً ائمتہ وسطہ تدرك

ان خیر الامور الوسط وان الفصیلة وسط بین رزلیتین وان الرسول صلی اللہ علیہ

وسلم قل ما خیرت بین امرین الا خیرت الیسرہا“۔ ۲۶

’دین میں مسائل کو بڑھانے والا ایسا ہی (مجرم) ہے جیسا دین کو چھوڑ بھاگنے والا، متشدد اور سختی پیدا کرنے والوں کی ضرر رسانی ویسی ہی ہے جیسی تساہل، بے پروائی اور تحقیر اختیار کرنے والوں کی، اُمت کے لیے سلامت روی کا بہترین طریقہ، ہمیشہ یاد رکھو، یہ ہے کہ یہ اُمت متوسط و معتدل اُمت ہے، جان لو کہ سب سے بہتر طریق کار اعتدال ہے، یہ بھی جان لو کہ فضیلت دو رزالتوں کے مابین ہے اس جانب یا اس جانب، انتہا پسندی رزالت ہے (نیز یہ بھی ذہن میں رہے کہ حضور نبی عظیم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دو صورتوں میں سے اگر تجھے انتخاب کرنا پڑے تو لازم ہے کہ تو آسان تر کو اختیار کرے)۔

یہ فقہا کا عام طریقہ رہا ہے۔ اسے مصلحت کا نام بھی دیا جاتا رہا ہے اور حق یہ ہے کہ فقہا کا اعتدال ہی تھا کہ ضوابط و آئین اسلام دنیا کے مختلف ممالک میں واقع اسلامی معاشروں میں بہ سہولت نفاذ پذیر اور رائج رہے۔ Dr. Saba Habachy

رقمطراز میں کہ اینڈرسن نے افریقہ کے مختلف ممالک میں خاصا وقت گزارا۔ نیا سالیڈ، زنجبار، کینیا، یوگنڈا، سومالی لینڈ، تانزانیہ، غانا، غمبیا، سیرالیون وغیرہ کا دورہ کیا۔ عدن کے علاوہ دیگر بلاد شرق اوسط میں کئی سال بسر کیے۔ اینڈرسن اسلامی آئین کی روح زندہ قابلیت اور لچک کی راہ دہتی ہے جس کی بدولت یہاں وہاں کی نمایاں تبدیلیوں کے

باوصف آئین اسلام کی اصل روح بحال رکھی گئی ہے۔ ۲۷

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اسلامی فتوحات کے پھیلاؤ کی وجہ سے نئے نئے احوال و امور سے واسطہ پڑا، لہذا قانون میں باقاعدہ غور و فکر ناگزیر ہو گیا تھا۔ فقہانے عرق ریزی سے کام لیا اور نتیجتاً فقہ کے مذاہب کی تدوین عمل میں آئی۔ ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں۔ (ا) تشریح یا قانون سازی میں مکمل آزادی لیکن جس سے عملاً صرف موستسین مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا۔ (ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہب فقہ کے اندر ہی استعمال کی جاسکتی ہے اور (ج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے میں جسے موستسین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو، قانون کے اطلاق سے ہے۔ بہر حال علامہ اقبال نے شق اول تک محدود رہنا چاہا، یعنی قانون ساز میں کامل آزادی تک۔ ۲۸

بقول علامہ اقبال اجتہاد کے باب میں اجازت کے باوصف عموماً شرائط ایسی کرپی محین کر دی گئیں کہ عملاً ان کا پورا کرنا ممکن نہ ہو، اور ساتھ ہی وہ تعجب کے عالم میں فرماتے ہیں :

”یہ روش اس نظام قانون نے اختیار کی جس کی بنیادیں قرآن مجید پر استوار ہیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے“ ۲۹

علامہ اقبال کے نزدیک اس ٹھنڈ کا باعث ایک تو معتزلہ اور عقلیہ کی موٹکائی اور پھر مٹہ زور رویہ تھا جس کے باعث فقہا کو خطرہ محسوس ہوا کہ اس طرح نظام مذہب اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا، دوسرے تصوف کا سکونی رویہ کچھ معتزلہ کے ستائے ہوئے اور کچھ فقہا کی خشک حیلہ تراشیوں اور موٹکائیوں سے بے زار بہت سے ذہین افراد نے گوشہ نشینی میں پناہ لی اور آئندہ نظام کی زمام متوسلین کے ہاتھ میں رہی لہذا تقلید کے سوا چارہ نہ تھا، تیسرے بغداد کی تباہی سے نگری سراسیمگی اور انکار میں ہزیمت کی پیدا کردہ انفرادی سے خوف لاحق ہوا، اور ضروری محسوس ہوا کہ جو فقہی سرمایہ میسر ہے اسی کی پاسبانی کی جائے اور مباحث کے لئے در نہ کھولے جائیں اور مسلمانوں کی

حیثیت اجتماعیہ کو منتشر ہونے سے بچایا جائے۔ علامہ اقبال کے نزدیک یہ روش کسی قدر حق بجانب بھی تھی۔ لکھ

لیکن ظاہر ہے کہ ٹھہراؤ جمود بن جاتا ہے اور پھر تجربہ تک پہنچتا ہے۔ اس انحطاط کا سدباب ایسے ہی افراد کر سکتے ہیں۔ لکھ

”جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابلِ تخیر و تبدل نہیں، اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے، یوں بھی ماضی کا غلط احترام، علیٰ ہذا ضرورت سے زیادہ تشویش کا وہ رجحان جس کا اظہار تیسرھویں صدی اور بعد کے فقہاء کی کوششوں سے ہوتا ہے، اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم اہل قلم اور اسلام کے نہایت پرجوش مبلغ تھے، اس روش کے خلاف ایک زبردست ردِ عمل ہوا۔“

بقول علامہ اقبال امام ابن تیمیہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے، انھیں بھی ابن حزم کی طرح فقہ حنفی کے اصولِ نیاس اور اجماع سے انکار تھا، تاہم ابن تیمیہ کی تعلیمات کا ٹھیک ٹھیک اظہار محمد بن عبدالوہاب کی تحریک میں ہوا اور پھر سنوسی تحریک، تحریک اتحادِ اسلامی (جمال، مدین، افغانی) اور بابی تحریک میں جسے گویا غمی باز گشت کہنا چاہیے، عربی احتجاجیت کی۔ علامہ اقبال از روہ وضاحت کہتے ہیں:

”یہاں بحث آزادیِ اجتہاد کی بس روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سر تا سر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہبِ اربعہ کی قطعیت سے تو انکار کیا اور اس سے آزادیِ اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد و مد سے زور دیا لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطہ نظر سر تا سر غیر تنقیدی رہا لہذا امورِ قانون میں اس نے اپنا در و مدار سرف، حدیث پر رکھا، لکھ

جب حضرت علامہ ان خطبات کی نیاری کر رہے تھے تو ان کے فکرستانِ ذہن میں

نئے نئے سوالات کے غچے کھل رہے تھے۔ اگر صرف وہی سوالات سامنے رکھے جائیں جن کے جوابات ۱۹۲۴ء کے آخر سے لے کر ۱۹۲۶ء تک کے عرصے میں انھوں نے وقتاً فوقتاً مولانا سید سلیمان ندوی (رح) سے بذریعہ مکاتیب طلب کیے تو محسوس ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر فقط ”مقالہ“ ہی نہ تھا۔ خیال یوں گزرتا ہے کہ ان کے ذہن میں قرآنی ہدایات اور ارشادات کے حوالے اور نسبت سے کوئی بڑا تحریری منصوبہ تھا، اور وہ لازماً قرآنی فقہ کے اصول و مبادیات اور قواعد و ضوابط ہوں گے جن کی تشریح دورِ معاصر کے احوال کے حسبِ تقاضا مرتب کرنا مطلوب ہوں گے (بعد ازاں انھوں نے ایک سے زیادہ خطوط میں اس رادے کا کھل کر اظہار بھی کیا)۔ بہر حال ”لاجہسادی الرسل“ والے مقالے میں وہ ساری باتیں نہیں سما سکیں، اور سما سکتی بھی نہ تھیں جو وہ پیش نظر رکھتے تھے اور جن کے ضمن میں پیدا ہونے والے سوالات کے جواب مہیا کرنے کی انھوں نے تیار شری شروع کر رکھی تھی۔ حضرت علامہ کو احساس تھا کہ وہ متداول معنوں میں یک از علماء دین نہ تھے، اور وہ اس امر کو چھپاتے بھی نہ تھے، یہی لیے وہ بے تکلف سوال کرتے تھے اور جواب چاہتے تھے۔ یہ ایک منحصر طالب علم کا اندازہ ہے اور ایک بیدار و رہیار ذہن کا دتیرہ۔

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال نے ”زندہ رود“ کی جلد سوم میں صفحہ ۶۵ سے ۶۸ تک بہت سے ایسے سوالات کی ایک فہرست درج کر دی ہے۔ یہ سوالات ”کلامی“ بھی ہیں اور فقہی بھی بلکہ حاوی حصہ فقہی سوالات کا ہے۔ ذیل میں وہ سوالات جوں کے توں جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کے شکریے کے ساتھ، درج کیے جا رہے ہیں :

”قرآن کتابِ کامل ہے اور وہ خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ اس کا کمال علی طور پر ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ معاملات کے اصول، جو دیگر قوم میں اس وقت مروج ہیں، پر قرآنی نقطہ نگاہ سے تنقید کی جائے۔ اس کے لیے کیا ذرائع اختیار کیے جائیں؟“

متکلمین میں سے بعض نے علم مناظر و مرایا کی رد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خداوندے کو دیکھ سکتا ممکن ہے۔ یہ بحث کہاں ملے گی؟ روایت باری کے متعلق

جو استفسار کیا گیا، اس کا مقصد یہ تھا کہ شاید اس بحث میں کوئی ایسی بات نکل آئے جس سے آئن سٹائن کے انقلاب انگیز ”نظریہ نور“ پر کچھ روشنی پڑے۔ اس خیال کو ابن رشد کے ایک رسالہ سے تقویت ہوئی جس میں انھوں نے ابوالمعالی کے مسئلے سے ایک فقرہ اقتباس کیا ہے۔ ابوالمعالی کا خیال آئن سٹائن سے بہت ملتا جلتا ہے، گو مقدمہ الذکر کے ہاں یہ بات محض ایک قیاس ہے اور مؤخر الذکر نے اسے ریاضی کی رو سے ثابت کر دیا ہے۔

کیا اجماع اُمت نہی قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مثلاً مدّت شیر خوارگی جو نص صریح کی رو سے دو سال ہے، کم یا زیادہ ہو سکتی ہے یا حصص شرعی میراث میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفیاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماع اُمت یہ اختیار رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟

آپ نے ارشاد کیا ہے کہ فقہانے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعلیم کی کوئی مثال؟ کیا ایسی تخصیص یا تعلیم صرف اجماع صحابہؓ ہی کر سکتا ہے یا علماء و مجتہدین اُمت بھی کر سکتے ہیں؟ مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہؓ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو آگاہ کیجیے۔ تخصیص یا تعلیم حکم سے کیا مراد ہے؟ اگر صحابہؓ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہو تو اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہو گا۔ کیا کوئی حکم یہاں بھی ہے جو صحابہؓ نے نص قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرور کائناتؐ نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بنا پر دیا وہ تمام اُمت پر حجت ہے اور وہ وحی بھی قرآن مجید میں داخل ہو گئی، لیکن جو جواب محض استدلال پر دیا گیا، جس میں وحی کو دخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام اُمت پر حجت ہے؟

اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضورؐ کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا باقائدہ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوت اور امامت۔ نبوت میں احکام قرآنی اور آیات قرآنی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استنباط داخل ہیں۔ جہاد

کی بنا محض عقل بشری، درجہ برد مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو بس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟

وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں؟

حنورؑ نے اذان کے متعلق صی بہ کرامؑ سے مشورہ کیا۔ کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت میں؟

آیہ توریث میں حصص بھی انہی ابدی ہیں یا قاعدہ توریث میں جو اصول مضمحل ہے صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟ آیہ وصیت کی وضاحت کیجیے؟

کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا کون سی آیت قرآنی ہے؟ امام یک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟ ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا تمام اسلامی دُنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے؟ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرق اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟

حضرت عمرؓ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار انہیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زہ نہ معال کی زبان میں آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی ہے؟ فقہاء کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جاسکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے یا حدیث؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو قیاس اس بچہ کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جاسکتا۔ اس مسئلے کی اساس کیا ہے؟

کیا یہ اصول محض ایک قاعدہ شہادت ہے یا جزو قانون ہے؟

شمس باز غدا صدرائے ^{علمیہ} جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ خدا زمان ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے، لا تسبوا الدهر الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر ایسا ہے تو یہ بحث کس سے کی جائے گی؟

قرون وسطیٰ کے ایک یہودی حکیم موسیٰ بن ہیمون نے لکھا ہے کہ خدا کے لیے کوئی مستقبل نہیں ہے، بلکہ وہ زمان کو لحظہ بہ لحظہ پیدا کرتا ہے۔ ہیمون نے قرطبہ میں مسلم یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی، اس سے کیا اس کا یہ مذہب بھی کسی مسلم حکیم کی خوشہ چینی ہے؟ مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر و اتفاقات کے متعلق نقل کیا ہے: وشعائر الدین

۱۔ مرطاضر تخصیص بہ ویتاز صاحبہ بہ فی السائر الا دیان کا تختاں و تعظیم المساجد والاذان و الجمعة والجماعات۔ کیا یہ شاہ دلی اللہ کی اپنی تشریح ہے؟ اسی طرح اتفاقات میں شاہ دلی اللہ کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں، داخل ہیں مثلاً نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ۔ اگر شاہ دلی اللہ کی یہ تشریح صحیح ہے تو سوسائٹی کا کوئی انتظام نہ رہے گا اور ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے اس کی وضاحت کیجیے۔

الکلام (یعنی علم کلام جدید) میں مولانا شبلی نے حجۃ اللہ البالغہ کے صفحہ ۱۲۲ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ انھوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے: اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعائر و تعزیرات و انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چننا سخت گیری نہ کی جائے۔ اس فقرے میں لفظ شعائر سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت کون کون سے مراسم یا دستورات آتے ہیں؟

کیا حجۃ اللہ البالغہ میں کسی جگہ شرکی تشریح شاہ دلی اللہ نے کی ہے؟

شاہ دلی لہ نے لفظ ارتقاات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نعمانی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے، ان کا اصل مقصود کیا ہے؟ شاہ دلی لہ نے ارتقاات کی چار قسمیں لکھی ہیں، ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں۔ کیا ان کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جائے گی؟ محی الدین بن عربی کے فتوحات، یا کسی اور کتاب میں حقیقتِ زمان کی بحث کس کس جگہ ہے؟

صوفی میں گر کسی اور بزرگ نے اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کا حوالہ دیجیے؟ متکلمین کے نقطہ خیال سے حقیقتِ زمان یا ان سیال پر بحث کون سی کتاب میں ملے گی؟

ہندوستان میں بڑے بڑے شاعر کون کون سے ہیں؟ مثلاً جوہوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندی مسلمانوں میں پیدا ہوئے؟ ان کے اسماء سے مطلع فرمائیے درصفا۔

ہندی مسلم فلسفی ساکن پھیواری مصنف، تسویلاتِ فلسفہ کا نام کیا ہے؟ کتاب مذکورہ کا نسخہ کہاں سے دستیاب ہوگا؟

مولوی نور الاسلام کا عربی رسالہ بابت مکان، جو رامپور میں ہے، کس زبان میں ہے؟ قلمی ہے یا مطبوعہ؟ مولوی نور الاسلام کا زمانہ کون سا ہے؟

مسئلہ آن کے متعلق ابھی مشکلات باقی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ پر جو اعتراض ہمارے متکلمین نے کیے وہ مسئلہ زمان کے متعلق خود ان کے انکار پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ مولوی سید برکات احمد نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے، مگر مسئلہ نہایت مشکل ہے۔ اس پر مزید روشنی ڈالیے؟ اگر دہر معتد اور مستقر ہے اور حقیقت میں لہ تعالیٰ ہی ہے تو پھر مکان کیا چیز ہے؟

جس طرح زمان، دہر کا ایک طرح سے عکس ہے، اسی طرح مکان بھی دہر ہی کا عکس

ہونا چاہیے یعنی زمان اور مکان دونوں کی حقیقت اسیہ دہر ہی ہے۔ کیا یہ خیال مٹی الدین ابن عربی کے خیال سے صحیح ہے؟ کیا انھوں نے مکان پر بھی بحث کی ہے، اور اگر کی ہے تو مکان اور دہر کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے؟

میں نے زمان و مکان کے مسئلہ کے متعلق مطالعہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ ہندوستان کے مسلم فلسفیوں نے بڑے بڑے مسائل پر غور و فکر کیا ہے، اور اس غور و فکر کی تاریخ لکھی جاسکتی ہے۔ یہ کام آپ کو کرنا چاہیے۔

آپ نے لکھا ہے کہ سدھی ریاست کے امیر کو اختیار ہے کہ جب اسے معلوم ہو کہ بعض شرعی اجازتوں میں فساد کا امکان ہے تو ان اجازتوں کو عارضی طور پر منسوخ کر دے بلکہ بعض فرائض کو بھی پونہی منسوخ کر سکتا ہے۔ اس کا حوالہ کہاں سے گا؟

کیا یہ صحیح ہے کہ متعدد نکاح موقت حضرت عمرؓ سے پہلے مسلمانوں میں مروج تھا اور حضرت عمرؓ نے اسے منسوخ کر دیا؟ کیا زمانہ حال کا کوئی امیر بھی کسی امر کی نسبت ایسا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے؟ ان معاملات کی ایک فہرست دیجیے جن کے متعلق رائے قائم کرنا امام کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر قرآن شریف میں مقرر ہے ان کے متعلق امام کیونکر کوئی رائے دے سکتا ہے؟ تو اثرِ عمل کی ایک مثال آپ کے نزدیک نماز سے۔ مالکیوں، حنفیوں اور شیعہوں میں جو اختلاف صورت نماز میں ہے، وہ کیونکر ہوا؟ حکام منصوبہ میں توسیع اختیار کیا؟ امام کے اصول کیا ہیں؟ اگر امام توسیع کر سکتا ہے تو ان کے عمل کو محدود بھی کر سکتا ہے اس کی کوئی تاریخ بھی مثال ہو تو واضح کیجیے؟ زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ اسد می فقہاء کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے، وہ فتویٰ کیا ہے؟

اگر کوئی اسلامی ملک روس کی طرح زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرع اسد می کے موافق ہوگی یا منافی؟ کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی؟ صدقات کی کتنی قسمیں سدھ میں ہیں، صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے؟ لفظ نبی کے دو معنی ہیں: خیر دینے والا اور متہم بلند پر کھڑا ہونے والا اول الذکر

نبی ہمزہ کے ساتھ اور دوسرا بغیر ہمزہ کے۔ اس ضمن میں رغب اصفہانی نے مفردات میں ایک حدیث بھی نقل کی ہے یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نبی بغیر ہمزہ کے ہوں۔ قرآن شریف میں جن انبیاء کا ذکر ہے، ان میں کون سے نبی بالہمزہ ہیں اور کون سے بغیر ہمزہ؟ یا سب کے سب بغیر ہمزہ کے ہیں؟ اگر قرآنی انبیاء یا آنحضور نبی بغیر ہمزہ ہیں تو لفظ نبی کا مردوجہ انگریزی ترجمہ ”پرافٹ“ جس کے معنی خبر دینے والا کے ہیں، کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

لفظ تارکاروٹ عربی زبان میں کیا ہے؟

لفظ نجات کاروٹ کیا ہے اور روٹ کے رُو سے کیا معنی ہیں؟

علامہ اقبال معاصر دور کے اپنی نظر نقادوں کی تائید میں کہتے ہیں کہ اُمتِ مسلمہ جوں جوں آزادی سے ہمکنار اور قوتِ یاب ہوتی چلی جائے گی، اسلام کی آفاقی رُوح اپنا جوہر دکھاتی چلی جائے گی، اور ثابت ہو جائے گا کہ اسلام ہر زمانے کا ساتھ دے سکتا ہے۔ علامہ کا مرکز بقیہ اس باب میں بھی قرآنِ کریم ہے جو سراسر حرکی رُوح کا مالک ہے۔ ان کے الفاظ ہیں :

”زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدرو قیمت اور وظائف کو فراموش نہ کریں۔ تعلیماتِ قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ارادات کا جائزہ لینا ہوگا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لیے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔ اسلام کی حیثیت لاجفرائی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا جو اتحادِ انسانی کی اس شکل کے لیے جو بالآخر ظہور میں آئے گی، مختلف بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ باجمدِ حریف نسلوں کو اُدل دلاستِ میان سے مالا مال کرے اور پھر اس متفقین اور منتشر مجوس کو ایک ایسی شکل دے جس کا اپنا ایک شعور ذات ہو۔“

حضرت علامہ بھی دیگر مسلم فقہاء کی طرح قرآنِ حکیم ہی کو آئین و قانون کا اولین

مصدر قرار دیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیتے ہیں کہ قرآن حکیم کوئی قانونی ضابطوں کی کتاب نہیں جس میں جملہ امور حیات مع جدا جدا جزا و سزا، ضابطہ ور اور دفعہ بدفعہ درج ہو۔ مقصود تعلیماتِ قرآن یہ ہے کہ انسان کو کائنات اور خالق کائنات کے ساتھ اپنے رابطہ و تعلق کا اعلیٰ شعور حاصل ہو۔ قرآن نے وسیع انقواء اصولوں کے ذریعے پوری انسانی زندگی کا احاطہ کیا ہے، مسیحیت کی طرح ریاست کو انتظامی اور روحانی یا مادی اور عباداتی دو حصوں میں جدا نہیں کر دیا۔ حضرت علامہ فقہائے اسلام کی محنت و کادش کی بھرپور داد دیتے ہوئے کہتے ہیں :

”رومنوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جن کے پاس بڑی محنت سے تیار کیا ہوا ایک نظامِ قانون موجود ہے۔“

فقہائے اسلام کے یہاں دوسرا آئینی ماخذ بہر حال حدیث سے۔ حضرت علامہ نے گولڈ زیمر کا حوالہ دیا ہے جس کے خیال میں مجموعہ ہائے احادیث مجموعی طور پر ناقابلِ اعتبار ہیں مگر پھر ایک اور مفکر کی زبانی بتایا ہے کہ احادیث کے معتبر مجموعے یا ان کا بیشتر حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور و ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔ علامہ نے اس امر کا بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فقہی احادیث سے کم سے کم کام لیا ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ بھی ارتقا ئے فقہ ہی کی ایک صورت ہے۔ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی تائید بھی کی ہے، اس لیے کہ وہ بہر حال اپنی سنت کے امام ہیں۔ مگر مزاجی تو زن پسندی کے باعث ساتھ ہی یہ بھی تحریر کر دیتے ہیں :

”بائیں ہمدیاد رکھنا چاہیے کہ سب سے بڑی خدمت جو متحدین نے شریعتِ اسلامیہ کی سرانجام دی ہے، یہ ہے کہ انہوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کے بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلک شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیا ہے، لہذا احادیث کا منہ لہہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استنہال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی تدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآن کریم نے بتائی۔“

کے متعلق قائم کیے ہیں“ ^{۱۸}

اس اقتباس سے ارتقاے فقہ کے ضمن میں حدیث کی انادیت واضح ہو جاتی ہے۔ حضرت علامہ کے مزاج میں انتقاد کے ساتھ اعتدال کا پہلو بھی زور دار ہے۔ وہ حدیث کے منکر نہ تھے۔ وہ حدیث کی انادیت اور صحت کے باب میں بھی مبالغے کے قائل نہ تھے۔ نہ سارا مجموعہ طے احادیث قابل قبول اور نہ ان کے ایک مفید ماخذ فقہ ہونے سے سرسرا لکارا ایک توازن، ایک احتیاط۔ تاہم وہ ماضی کی کاوشوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے آگے بڑھنا چاہتے ہیں۔ محمد تھی اپنی فرماتے ہیں:

”حدیث کی حجیت اور اس سے فقہ کے استنباط میں کسی فیقہ نے کلام نہیں کیا البتہ اس کے قبول کرنے کے طریقوں میں اختلاف ہو رہا ہے۔ اور ہر فرقے اپنے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے مقرر کیے ہیں“ ^{۱۹}

حضرت امام شافعیؒ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ”جب میں کوئی بات کہوں یا کسی قاعدہ کو قائم کر دوں اور اس کے بعد میرے قول کے مخالف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث معلوم ہو تو اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی قول معتبر ہے“ ^{۲۰} گو یہ ایک دیا ہوا فیصلہ یا کئی فیصلے جو ناند بھی سوچے ہوں، ان کو لزماً مثال نہ بنایا جائے، اگر حدیث ایسی مل جائے جو اس فیصلے سے متفق نہ ہو اس فیصلے کی حیثیت قطعی نہ ہوگی، اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایسی کوئی حدیث وہی ہو سکتی ہے جس پر محدثین میں اختلاف نہ ہو اور جو جرح و تعدیل کے ہر میار پر پوری اُترتی ہو۔ آیا محدثین کے اتفاق کو قطعی معنوں میں محدثین کا اجماع قرار دیا جاسکتا ہے؟ وہ اس اجماع کا مفہام بھی اجماع فقہا کا سا ہو سکتا ہے؟ یہ سوال حضرت امام شافعیؒ کے اس قول کی بدلت پیدا ہوتا ہے جو ”حجۃ اللہ الباقیہ“ کے اسی صفحے پر منقول ہے جس کا حوالہ بھی دیا گیا ہے یہ قول یوں ہے:

”وہ جب تخمینہ کو یہ بھی نازیبا ہے کہ اپنے اصحاب کے مستخرج قاعدے سے کسی حدیث یا اثر کو جس پر محدثین کا اتفاق ہو، رد کر دے؟ یہاں اجماع کا مسئلہ خود بخود زیر بحث آ جاتا ہے۔ ڈاکٹر صبیحی ٹھکانی کی تعریف و تحیہ“

”کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدین کا متفق ہونا واجب
اجماع کہلاتا ہے۔“

مگر پوچھنا پڑے گا کہ یہ جماع یک خاص مکتبہ فقہ کے مجتہدین کا اجماع ہے یا ایک
خاص دور کے ہر مکتبہ فقہ کے مجتہدین کا؟ ... لیکن ڈکٹر بھی مضمضانی ذرا آگے چل کر تحریر
فرماتے ہیں:

”مگر امام حنبلیؒ اور دود نظامی کے نزدیک جماع خاص صحابہ کا اجماع
ہے، کسی اور کا نہیں۔“

جہاں تک حضرت علامہ کا تعلق ہے ان کے نزدیک مآخذ اسلام کے اجتماع کی
کے ضمن میں جماع کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اجماع کے باب میں اہل
نہوں نے بڑے بڑے معرکے لڑے مگر حضرت علامہ کو افسوس اس امر کا رہا کہ ان مباحث
سے تعلق رکھنے والے مجالس کسی مستقل مجلس شوریٰ کا روپ نہ دھار سکیں۔ حضرت علامہ
کے نزدیک اس کا سب سے بڑا سبب مطلق العنان حکومتوں کا ظہور تھا، درایسی مباحث
مجالس خود مختار سلاطین کے مفاد میں نہ تھیں بلکہ

لیکن فقہ کے مختلف دبستان کا پس میں لین دین کم سے کم رہا ورنہ ہر فقہ اس
طرح پختہ اور اٹل نہ ہو جاتی کہ گویا اہل اسلام کے لیے وہ فقہ خود ایک اساسی عقیدہ سا
بن کر رہ گئی ہو۔ اس مورد میں حضرت شاہ ولی اللہؒ کہتے ہیں:

”ترمذی نے عدی بن عاتم سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو یہ آیت پڑھتے ہوئے سنا کہ عیسائیوں نے اپنے علماء اور مہیاؤں کو علاوہ خدا کے
پارہ بردار یا تھا۔ تخذوا عیارہم ورضاہم رباً تم دوت مہیاؤں کو حضرت
نے اس کو پڑھ کر فرمایا کہ عیسائیوں نے ان کو معبود قرار نہ دیا تھا بلکہ وہ جس چیز کو حلال
کہتے تھے، یہ مہیا کو حلال سمجھ جیتے تھے درجس چیز کو وہ حرام ٹھہراتے تھے، یہ بھی اس
کو حرام سمجھ لیتے تھے۔۔۔ نیز اس شخص کے حق میں بھی یہ تقریر درست ہے کہ جو حنفی ہو

کر شافعی سے فتویٰ دریافت کرنے کو بائز نہ جانتا ہو اور اس کو تجویز نہ کرتا ہو کہ حنفی مثلاً امام شافعی کی تقلید کرے، کیونکہ ایسا خیر قدون دلی، صحابہؓ، اہل بیتؑ، اہل بیت کے اہل بیت اور اتفاق کے بالکل خلاف ہے، لکھ

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے جذبات اس باب میں خالصتہً شدید ہیں۔ گویا وہ خاص خاص فقہی مدارس کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ جاتے والوں اور شرع کو فقط ایک خاص جماعت کی نظر سے دیکھنے والوں کو اذہر بہانہ کر دہ حدیث کی روشنی میں نہیں مسیحیوں کا متیل جانتے ہیں جنہوں نے اپنے حبار اور رہبان کو نہایت لیب تکھا اور وہ ان معنوں میں کہ فقط انہی خاص حبار اور رہبان ہی کے بتائے طریق اور رستے کو صحیح اور درست جانتے تھے، حرم بھی وہی اور حلال بھی وہی جو ان کے مخصوص دینی پارٹی اور راہبرد اعظم قرار دیں۔

محمد تقی امینی بھی حضرت شاہ ولی اللہؒ کی رائے کے حامل دکھائی دیتے ہیں بلکہ کچھ ان سے بھی آگے ہیں، وہ کہتے ہیں:

”جماع کی اصل اور ممکن النقص صورت یہی ہے کہ قانونی معاہدات میں اصل و موقع کی ایک مجلس مشورت قائم ہو ورنہ عداوت و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا مجمع حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہمہ تن ہنگام پیدا کرنے والے اور دشواریوں پر قابو پاتے والا ہو،“ لکھ

محمد تقی امینی نے فقہاء کے بجائے، اصل و عقد کہہ کر مفہوم کو بہت وسعت دے دی ہے، گویا ان کے نزدیک فقط ہر فقہ سے تعلق رکھنے والے ہی علم و بصیرت ہی درکار نہیں بلکہ ایسے لوگ جو امور مملکت کا بھی تجربہ رکھتے ہوں، اختیار رکھتے رہے ہوں یا اختیار استعمال میں آتے ہوں، البتہ عدم قبائلیت نہ صرف مجلس مشورت تک ہی نہیں رہ جاتے، وہ بات کو آگے بڑھاتے ہیں، کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے سامنے ”ترک“ کی نئی نئی وجود میں آنے والی پیریمٹریں تھیں۔

”بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجلس کا یہ تدریجی

قیام ایک بڑا ترقی یافتہ قدم ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجلس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل مزید برآں غیہ علماء بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہوں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے، زہر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی نقطہ نظر پیدا ہو سکتا ہے۔“ لکھ

علامہ اقبال کے اس اقتباس سے بھی نہ یہ ہوتا ہے کہ فقہاء حضرت اپنے اپنے مخصوص مکتب فقہ ہی سے اکتساب رائے کرتے ہیں پھر اگر ان سب مسلکوں کو اکٹھا کرنا ہو تو کون سی صورت ہے؟ حضرت علامہ کے نزدیک مجلس تشریحی کے ذریعے حاصل ہونے والا اجماع لائق ترجیح ہے جہاں ان کی رائے کے مطابق ایسے افراد جیسی موجود ہوں جو اگرچہ فقہ کے علم نہ ہوں مگر زندگی کے مختلف شعبوں میں صاحب تجربہ ہوں، لہذا زندگی کے بعض شعبوں میں عمی پیچیدگیوں سے آگاہ ہونے کے باعث قانون و ضوابط کی تیاری میں مدد دے سکتے ہوں۔ علامہ اقبال کو یہی فکر صورت نظر آئی جس کی مدد سے فقہی جماع میسر ہو سکتا ہے۔ یہ مبراہ حال اساسی امور ہوگا کہ کوئی ضابطہ و قاعدہ روح قرآنی کے خلاف نہ ہو۔

جہاں دیگر کئی سوالات علامہ کے ذہن میں پیدا ہوئے، وہاں یہ سوال بھی سلجان کا باعث رہا کہ کیا جماعت قرآن کا بھی ماتحت ہے؟ یہ سوال بھی ڈکٹر بادشاہ صاحب کی مرتب کردہ فہرست سوالات میں شامل ہے اور حضرت علامہ اس سوال کا جواب بھی علماء کرام سے دریافت کرتے رہے۔ بہ طور وہ خود اس ضمن میں وضاحت کرتے ہیں کہ کسی مسجد میں مجلس میں یہ سوالات اٹھانا بغیر ضروری ہے مگر ایک

مغربی اتحاد نے بغیر کوئی سند پیش کیا ۲۰۰۰ سے پہلے دیا ہے کہ اختلاف اور مختلف رکے
 نزدیک جماع قرآن کا بھی نسخہ ہے۔ ۵۰۰ دور دے کر کہتے ہیں اور دعوے کے اندر
 میں یہ سہرا کہتے ہیں کہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی دلی
 سی مشاں بھی پیش نہیں کی جاسکتی۔

یہ امر عیاں ہے کہ جماع نحوہ کہتے، عقلا کا ہوا شریعت کے واضح احکام پر حاوی
 نہیں ہو سکتا۔ اس ضمن میں مولانا ثناء اللہ مرتسری کی رائے دو ٹوک اور دلچسپ ہے
 ان کے لفظوں ”خدا نے شریعت کو جمعیت آرا سے قائم نہیں کیا۔“
 جماع صحابہ کا مسئلہ تو یہ خاص نازک مسئلہ ہے، علامہ اقبال کی تصریح
 اس مورد میں یہ ہے :

”ہم ایک امر واقعی اور امر قانونی میں فرق کریں، مثلاً اس مسئلے میں کہ
 سہ خری دو سو تین معوذتان قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں؟ وہ جن کے
 متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزو قرآن ہیں، ہمارے
 لیے ان کا اجماع حجت ہے کیونکہ یہ صرف صحابہ بنتے ہو اس امر واقعی کو
 ٹھیک ٹھیک جانتے تھے۔ بصورت دیگر یہ مسئلہ تعبیر و ترجمانی کا ہوگا۔ لہذا
 ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرات کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہؓ
 کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں، کرخی کہتا ہے کہ صحابہؓ کا طریق انہیں
 باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں
 قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے، ان میں ہم انہیں حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔“
 یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ اجماع کی قوت اپنی جگہ مستحکم ہے، مگر ہم
 اجتہاد کا اصل رہبر قیاس ہے اور قیاس کے بارے میں گفتگو ذرا آگے چل کے ہوگی۔
 جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، حضرت علامہ نے دور معاصر کے تقاضوں کی روشنی میں
 اجماع کا حق ایک طرف سے ہر اسلامی ملک کی پارلیمنٹ کو دیا ہے، لیکن وہ انفرادی
 اس خطرے سے بخوبی واقف تھے کہ عام مجالس قانون ساز کے رکن وہ بھی ہوں گے

جو بالعموم فقہ کی نزاکتوں سے آگاہ نہ ہوں گے۔ اس کا علاج ایران سے ۱۹۰۶ء میں یہ کہ کر ایک مجلس علماء کی بنیاد رکھی تاکہ وہ پارلیمنٹ کی قانون سازی پر نظر رکھتے۔ حضرت علامہ کو علماء کی اس مجلس سے بھی کھٹکا محسوس ہوتا ہے اور اس طریق کار کو بھی پرخطر قرار دیتے ہیں۔ لہذا وہ کہتے ہیں کہ ایران کی مثال کو اگر سنی ممالک سامنے رکھیں تو بھی زیادہ مدت کے لیے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ موثقت بند و بست کے طور پر وہ کسی مجلس علماء کے خلاف نہیں، تاہم ایک دائمی ادارے کے طور پر اس کا قیام لازم و لابد نہیں چاہتے۔ گمان یہ ہے کہ حضرت علامہ کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصد کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے، وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر مسما کے ویٹو سے جس مستند میں ممکن ہے وہ علماء کی اکثریت کو فقہ میں اجتہاد کا قائل نہ بنائے ہوں یہ بھی ممکن ہے وہ علماء کے نزاع باہم سے بھی گھبراتے ہوں، بہرحال عدم کے ضمن میں ان کی وضع ضیاط کا تقاضا یہی ہے۔ وہ کسی نہ کسی طرح کا تناسب و اتالیق جانتے ہیں، کوئی عدم توازن نہیں گوارا نہیں۔ تاہم جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، علامہ یہ تجویز ضرور پیش فرماتے ہیں کہ مجلس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک موثر جزد کے شامل کیا جائے اور علماء کو بھی تعلیق کی ہے کہ وہ کھلے مباحثے کی مسدست نہ ہی اور تبادلاً آئی کی اجازت دے کر بھی حق رہنمائی ادا کریں۔

حضرت علامہ کے نزدیک پارلیمنٹ یا مجلس قانون ساز کو ایک طرح سے مجلس شوریٰ کی حیثیت حاصل ہے جس میں علماء کی ایک تعداد رکن ۱۶۱ اور اگر وقتی طور پر علماء کی کوئی علی مجلس ایسی بھی ہو جو باہر سے پارلیمنٹ کی فقہی کارروائیوں پر نگاہ رکھتے تو جب بھی کوئی حرج نہیں۔ مگر واضح ہے کہ علامہ نے اس ضمن میں یہ تفصیلی بات نہیں کہی۔ انھوں نے وسیع الفتوا علی اصول بت دیے ہیں۔ یہ امر کہ مجلس قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں؟ علماء کے انتخاب کی صورت یا طریق کیا ہو؟ اور جو علماء پارلیمنٹ سے باہر پارلیمنٹ کے ناظر و نگران ہوں، ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا؟ گویا یہ سب معاملات حقیقت واقعی کے ظہور پر ہونے کی ساعتوں کے منتظر ہیں۔

ہیں۔ عملی دور شروع ہو تو عملی، تشکیلی اور نفاذی عقد سے رفتہ رفتہ حل ہونے لگتے ہیں۔ محمد تقی امینی بھی اجماع کے سلسلے میں ایک مجلس مشاورت کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں:

”اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہل حل و عقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا ہو۔“

محمد تقی امینی نے ”مجلس مشاورت“ کا مشورہ تو دیا مگر یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہ مجلس مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے یا مجلس قانون یا محض اہل حل و عقد کے ایک جمعیت جو مشورے پیش کرتی رہے۔ اسی طرح محمد تقی امینی نے یہ بھی واضح نہیں کیا کہ اہل حل و عقد سے کیا مراد ہے، وہ لوگ کن اوصاف و کمالات کے مالک ہوں گے اور علم دین سے ان کی کبھی کبھار کیا ہوگا۔ یہ جملہ مسائل تشنہ شریعت ہیں۔ بہر حال جیسا کہ ہم عرض کر رہے تھے، حضرت علامہ نے کچھ وسیع القواعد سے، اصول بتائے ہیں جن میں کسر و کمسار کی گنجائش بالکل واضح ہے تاکہ عملی مشکلات کو ان اصول کی روش کے مطابق حل کیا جاسکے۔

حضرت علامہ ۱۹۳۸ء میں انتقال فرما گئے۔ ان کی وفات تک چند مسلم ملک کو چھوڑ کر باقی سب مغربی استعمار کے پنجہ غلامی میں گرفتار تھے۔ اور علامہ نے جو کچھ بھی لکھا، عیاں ہے کہ وہ صرف برصغیر کے مسلمانوں کی خاطر نہ تھا بلکہ پورے عالم اسلام کے لیے تھا۔ جنگ عظیم دوم کے بعد استعماری قوتیں ٹوٹ گئیں اور مسلم اوطان و اقوام نے یکے بعد دیگرے آزادی کا سانس لینا شروع کیا۔ پاکستان بھی معرضہ وجود میں آ گیا جس کے قیام کا تصور حضرت علامہ ہی نے دیا تھا، جس کے وجود میں آنا ہی انہیں یقین تھا اور جس کے حصول کی خاطر انھوں نے قائدِ عظیم محمد علی جناحؒ کو امت کا خلیفہ

وقت قرار دیا اور یہ ذمہ داری سنبھالنے کے معاملے میں ان کو قابل کرنے کے لئے تادم آخر تلقین جاری رکھی، درپھر اسی راہ جہاد میں آنھوں نے اپنے آخری دو سال میں گونا گول عوارض کے باوصف اپنے آپ کو قائد اعظمؒ کا ایک سپاہی بنائے رکھا۔ بہر حال مختلف مسلم ممالک و قوم کی آزادی کے بعد اجتماع کے باب میں میدان عمل بہت وسیع ہو گیا۔ اہل نظر مسلمانوں نے محسوس کیا کہ اب اہل بیٹھنے کے موقع میسر آ سکے ہیں، چنانچہ ۱۹۴۹ء میں پاکستان میں مسلم ممالک کی پہلی اقتصادی کانفرنس منعقد ہوئی، پھر یہ سلسلہ جاری رہا۔ مسلم ممالک کے نمائندے کسی نہ کسی انداز میں اکٹھے ہوتے ہی رہتے ہیں حتیٰ کہ جلدہ میں عالم اسلام کا ایک مشترکہ سیکریٹریٹ بھی وجود میں آ چکا ہے۔ اب گنجائش ہے کہ جماع کو مشترکہ ”ندوۃ“ میسر آ جائے جس میں پورے عالم اسلام کے جلدہ اہل نظر و فکر اور ارباب فقہ و اصول کا اجتماع ہو جہاں وہ اہل بیٹھیں اور مسائل پر اجتماعی آراء کا پختہ امت کی خدمت میں پیش کریں تاکہ امت کی فقہی نظریکیں ہو جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پوری امت کا رویہ و عمل متحد ہو سکے گا، پوری امت کا ہم دل و ہم فکر ہونا ممکن نظر آئے گا اور پھر جب ہم بین ہو کر دستوری معاملات میں خود اعتمادی پیدا کر لیں گے اور سعی و کوشش سے اس میدان میں بھی خود کشیں ہو جائیں گے تو پھر ہم مختلف غیر مسلم ممالک سے لیے ہوئے دستوری قرضے بھی لوٹا دیں گے۔ مسلم امت اس وقت کہیں فرانسیسی قواعد کی مقروض ہے، کہیں برطانوی قانون و عدالتی نظام کی، کہیں سوئٹزر لینڈ کے ضوابط مستعار لیے ہوئے ہیں اور کہیں طالبانوی، ہسپانوی اور ولندیزی۔ انشاء اللہ دیگر قرضوں کی طرح ہم یہ قرض بھی ادا کر دیں گے۔

الاستاذ محمد ابو زہرہ کے کلمات ذیل میں یہی روح کار فرما ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ یہ کوئی نیا بات یا محال، مرے رہیں را قومی ہمہ جہتی دباؤ مسلم اقوام کو مجبور کر رہے ہیں کہ وہ یکجا ہوں اور وجود واحد بن کر قوت و کمال حاصل کریں۔ اس ضمن میں فقہی ہم آہنگی نہایت ضروری بلکہ لا بد ہے۔۔۔ الاستاذ محمد ابو زہرہ کہتے ہیں:

”فذا ابدن نفعید لہ بعبۃ - فقیہا و یحییٰ و یحییٰ“

بالاجتهاد لواجب استمرار في لامة شرعاً والذي هو السبيل الوحيد
 من جهة، مشكلات الزمنية الكثيرة يجعلون شرعيته جريته، له لوسيله
 لوجيده اي ذلك هي ان نوسس اسلوباً جديداً للاجتهاد
 هو اجتهاد لاجتماعية بدلاً من الاجتهاد الفردي وطريقته
 ذلك ان نوسس مجمع للفقہ الاسلامي على طريقته
 لمجامع لعممة والمغوية، الاكاديميات وليصم هذا
 المجمع من بلد سداً من اشهر فقهااته لراسخين ممن
 جمعوا من العلم لشرعي والاستند الزمنية وصلاح
 السيرة والتقوى؛ ٥٢

”پس اگر ہمارا ارادہ یہ ہو کہ ہم اجتہاد مسلسل کی مدرسے جس کا تسلسل شرعاً واجب
 ہے، شریعت اور اس کی فقہ کی روح اور ولولے کو از سر نو بیدار کریں اور ظاہر ہے کہ عصر
 رواں میں پیش آمدہ کثیر التعداد عقیدوں کا جرئت مندانہ شرعی حل ہی اس کا واحد طریقہ ہے
 تو اس مقصد کے حصول کی راہ ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ ہم اجتہاد میں ایک نئے
 اسلوب کی بنیاد ڈالیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد فردی کی جگہ اجتماعی اجتہاد عمل
 میں آئے۔ اس کا اسلوب عمل یہ ہو کہ فقہ اسلامی کے لیے بھی ایک ایسی کادمی بنائی
 جائے جیسے سائنسی اور لسانی اکادمیاں ہیں۔ اس اکادمی میں ہر اسلامی ملک کے معروف
 ترین فقہائے راسخین شامل ہوں جن کی ذات میں شرعی علم، عصری روشنی، حسن سیرت،
 اور تقویٰ جمع ہوں؛“

اجتہاد کا در کسی اجماع نے بند نہیں کیا۔ در کھلا ہے، اور وہ در اس طرح کھلا ہے کہ
 ذرا اس میں جھانک کر دیکھیں تو ”روئے شمس جہت در آئینہ باز است“ کا سا منظر
 کھلا ہے۔

قیاس ہے:

یہ قیاس کا مسئلہ تو حضرت علامہ کے نزدیک اس کا معنی ہے قانون سازی میں

مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال سے کام لینا۔ قیاس کی تحریت "نور الانوار" کے الفاظ میں
یہ ہے:

”وهو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلّة“ ۵۲

”فرع کو... جیسے مقیس کہتے ہیں نہ اصل بمعنی مقیس علیہ کے ساتھ حکم
اور علت میں برابر کرنا۔“

اس ضمن میں ”مسلم الثبوت“ کے الفاظ یہ ہیں۔

”مساوات المسکوت بالمنصوص فی علّة، بحکم“ ۵۳

”جس امر کا شریعت میں حکم نہ آیا ہو۔ اس کو منصوص کے ساتھ یعنی جس
کا حکم آیا ہو، حکم کی علت میں برابر کرنا۔“

مولانا ثناء اللہ امرتسری وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”واضح رہے کہ قیاس تین اصول پر متفرع ہو سکتا ہے؛

۱۔ کوئی ایسا حکم ہو جو قرآن مجید میں ہو اس پر کسی دوسرے غیر مذکورہ حکم کو
قیاس کرنا ۲۔ کوئی ایسا حکم ہو جو حدیث میں ہے اس پر کسی دوسرے غیر مذکورہ حکم کو
قیاس کرنا ۳۔ کوئی ایسا حکم ہو جو اجماع سے ثابت ہو اس پر قیاس کرنا اس کے علاوہ
حدیث وضاحت کرتے ہیں کہ قیاس اسی موقع پر عمل میں آئے گا جہاں کتاب و سنت
اور اجماع نہ پہنچائی نہ کرے۔ علامہ کا مزاجی توازن یہاں بھی کارفرما ہے، وہ محض غفلت
موشگافیوں کے بھی قائل نہیں جو احناف کا شیوہ تھا کہ مجرم مسائل پر لمبی لمبی بحثیں ہوں
حنفی فقہائے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے تو نہ نکلیں بند کر لیں، اور یہ سمجھ بیگ
عقل مضل کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتباراً
سے سرتاسر کامل مکمل ہوگا۔ انھوں نے اس کے مقابل امام مالک شمس کے تجربوں و ٹھوس
معاہدات سے تعارض کو پسند کیا ہے۔ امام مالک رحمہ اور امام شافعی رحمہ بطور ایک مانند
قانون امام بو حنیفہ رحمہ کے اصول قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریانی
رجحان کے خلاف موثر سامی روک تھامی جس نے ہمیشہ مجرم کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حادث

سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیال سے۔ مگر ساتھ ہی حضرت علامہ نے اس امر کی بھی تصریح کر دی ہے کہ مالکی فقہاء بھی اس حقیقت پسندی کی توسیع میں کامیاب نہ ہوئے، وہ اس لیے کہ انھوں نے حجازی روایت میں اپنے آپ کو مقید کر لیا، مگر حضرت علامہ کے نزدیک اس بحث و مباحثہ کا اثر یہ ہوا کہ احناف نے استدلال پہلو کے ساتھ ساتھ یقینی اور حقیقی کو بھی اپنے تفقہ کا جزو بنالیا۔ اس طرح، احناف کے دائرہ فکر میں بہت وسعت واقع ہو گئی، تاہم آگے چل کے احناف نے بھی دیگر مذاہب فقہ کی طرح فقہ کو سکے بند کر دیا۔ اس کے باوصف بقول جناب علامہ :-

”مگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے، وہ جہاد ہی کا دوسرا نام ہے۔ اور اس لیے انصوسی قرآنی کی حدود کے اندر میں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیے“۔

اسی صفحے پر حضرت علامہ نے، امام شوکانیؒ کی زبان کہا ہے :
 ”فقہاء اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ حبیبہ کے دوران میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ لہذا یہ کہنا کہ جہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے، محض افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی فکر فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوروں کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا تعجب ہے؟“

ذرا آگے چل کر، اسی صفحے پر حضرت علامہ نے علامہ سرخسیؒ کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے کہ اجتہاد کے باب میں یہ خیال درست نہیں کہ قدامت اس ضمن میں وہ آسان مینس تھیں جو متاخرین کو میسر نہیں ہیں۔ علامہ سرخسیؒ اس خیال کو معقول نہیں مانتے بلکہ

بالعکس ان کی رائے یہ ہے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں میسر
ہیں یہی حضرت علامہ کا اعتقاد ہے، اور اسی سلسلے میں تائیداً الاستاذ الیوزیرہ کا
حوالہ دیا جا چکا ہے۔

حضرت علامہ کے خطبات میں سرخی چھپا ہے، درحقیقت زرخشی مراد ہیں۔ دیکھیے
(The Reconstruction) کا نیٹ ایڈیشن جسے پروفیسر شیخ محمد سعید صاحب
نے ایڈٹ کیا ہے۔ ص ۱۴۱، حواشی ص ۱۹۸، ۱۹۹۔ سی طرح ملاحظہ ہو ڈاکٹر خالد مسعود
صاحب کی کتاب ”اقبال کا تصور اجتہاد“ ص ۱۰۲۔

یہ تو ہم نے سابقہ اوراق میں دیکھ لیا کہ حضرت علامہ اب اجتہاد کا حق کسی فرد
کو دینے کے بجائے منتخب پارلیمنٹ کو دینا چاہتے ہیں جس میں وہ لوگ بھی رائے
دے سکتے ہوں جو بے شک عالم دین اور ماہرین فقہ میں سے نہ ہوں مگر زندگی کے بعض
شعبوں کے ضمن میں عملی مہارت کے مالک ہوں تاکہ ان کی رائے کی روشنی میں کسی
عناصطے کے نفاذ کی راہ میں باقاز سے پیدا ہونے والی، اگر کوئی مشکل ہو تو اس سے
بچنے میں آسانی ہو۔ حضرت علامہ نے اجتہاد کا حق فقط علمائے دین کے سپرد بھی نہیں
کرنا چاہا، زیادہ سے زیادہ یہ تجویز پیش کی کہ محدود عرصے کے لیے علمائے دین اور فقہاء
کا کوئی بورڈ سائبلپ جائے جو براہ راست دینی معاملات سے تعلق رکھنے والے امور
پر نظر ڈال لیں۔ کسی ایسے بورڈ کا مستقلاً قائم رکھنا علامہ اقبال کے نزدیک خطر سے
خالی نہ تھا۔

الاستاذ الیوزیرہ بھی افراد کی اجتہاد کے بجائے جماعتی اجتہاد کی تجویز پیش
کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

فاذا اردنا ان نحید للشریعتہ وفتیب روحہ وحبیبیتہا
بالاجتہاد الواجب استمرہ فی الامۃ شرعاً والذی هو السبیل الوحید
الی امر حیثہ المتکلات لزمنیہ اکثریة بحلول شرعیۃ
جریئۃ فالوسیلۃ الوحیدۃ لی ذلک فی ان نقوسس مسوئاً

جدد بدأ لا جتهاد هـا جتهاد اجماعه مدلاً من الاجتهاد
الفردی۔“ ۹۹

”اور اگر ہم نے یہ راہ کر ہی لیا ہے کہ شریعت و فقہ کی روح اور حرکت و عمل کو از سر نو تشکیل دیں تو یہ اجتہاد ہی کے ذریعے ممکن ہے، اور اجتہاد شرعاً اُمت کے لیے واجب استمراری ہے اور یہی واحد طریقہ ہے جس کی مدد سے ہم اپنے دور کی کثیر تعداد مشکلات و مسائل کے جرات مندانہ شرعی حل بخوڑ کر سکتے ہیں۔۔۔ لیکن اس امر تجدید اجتہاد تک رسائی کا واحد وسیلہ یہ ہے کہ ہم اجتہاد کے لیے ایک نئے اسلوب کی بنیاد رکھیں، اور وہ ہے انفرادی اجتہاد کی جگہ جماعتی اجتہاد کا اسلوب۔“

گویا استاذ ابو زہرہ اور علامہ اقبال متفق ہیں کہ اجتہاد انفرادی کے بجائے جماعتی ہو، البتہ علامہ اقبال ذرا جرات کر کے ”جماعتی“ اجتہاد کو پارلیمانی صورت دے دیتے ہیں۔ استاذ ابو زہرہ ”جماعتی“ تصور کو پھیلا کر پوری اُمت کا احاطہ کرنا چاہتے ہیں اور وہ اس طرح :

”ان یؤسس مجمع للفقہ الاسلامی علی طریقۃ المجمع
العلمۃ واللغویۃ“ الاکادمیات، ویضم هذا المجمع من کل بلد اسلامی
اشہر فقہائہ الراسخین ممن جمعوا بین العلم الشرعی والاستناد
الزمنیۃ وصلاح السیرۃ والتقویٰ : ۱۰۷

”کہ فقہ اسلامی کی اکیڈمی قائم کی جائے، ایسے ہی جیسے مثلاً سائنسی اور لسانی
کیڈمیاں ہیں۔ اور اس فقہی اکیڈمی میں ہر اسلامی ملک کے مشہور ترین فقہائے راسخین
شامل ہوں اور ایسے اشخاص ہوں جن میں علم شریعت، معاصر علوم سے اکتساب فیض،
خداق کا سدھار اور تقویٰ کے جوہر جمع ہوں۔“
مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں :

”آج تو اجتہاد کا لفظ بچے بچے کی زبان پر ہے اور عالم اسلام میں ہر جگہ اس
کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے اور بعض اسلامی ممالک

میں اس پر کام شروع بھی ہو گیا ہے۔ ۱۱۰

اور پھر مولانا وضاحتاً مختلف اسلامی ممالک میں بسلسلہ اجتہاد جو جو سرگرمی عمل میں رہی ہے، اس کی طرف اشارہ کرنے کے بعد اظہار کرتے ہیں:

”اس گزارش کا مقصد یہ ہے کہ عالم اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوین جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیر میں ہیں، اس لیے اگر آج وہ حیات ہوتے تو، نس پر مسرور ہوتے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا وہ کہتے تھے۔“

گئے دن کہ تنہا تھا نہیں انجمن میں

یہاں اب مرے راز داں اور بھی ہیں۔

اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ حمود و تعطلِ ذہنی میں جب کہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جلائے، علامہ نے اپنی چشم بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا تھا۔۔۔ جب مسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد تو کرا اپنی اپنی حکومتیں لے کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری مملکتوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے، اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سبیکڑوں ایسے جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہو گا۔ ۱۱۱

یہ تو واضح ہے کہ دسمبر ۱۹۲۳ء میں جب علامہ اقبال نے ”اجتہاد فی اسلام“ کے زیرِ عنوان اسلامیہ کالج لاہور میں مقالہ پڑھا تھا، اس وقت فقط ترکی نے زمر نو آزاد زندگی کا آغاز کیا تھا، باقی اسلامی ممالک میں عملاً کوئی تجدیدی تحریک وجود میں نہ آئی تھی۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ اکثر و بیشتر مسلم ممالک غلام تھے۔ ان پر کوئی

نہ کوئی یورپی قوت مسلط تھی، پھر یہ کہ ہم بڑے عظیم، کے مسلمانوں کو بہت کم معلوم تھا کہ دیگر مسلم ممالک کے مسلمان کر کیا رہے ہیں۔

مصطفیٰ کمال اتاترک نے ”خلافت اسلامیہ“ کا ادارہ جو ”خلافت عثمانیہ“ کے لقب سے ملقب تھا ختم کر دیا۔ علامہ کا اولین ردِ عمل یہ تھا صیحا
چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا

پھر حسبِ عادت اور اپنی طبعی توازن پسندی کے تقاضے سے سوچا کہ ان احوال میں، جن سے مسلمان اس وقت دوچار تھے، اور ممکن بھی کیا تھا، لہذا حضرت علامہ کے نزدیک اس وقت یہی مناسب تھا کہ مسلمان ممالک غلامی سے نجات حاصل کریں اور اپنے علاقوں میں اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کی اہلیت پیدا کریں، اس کے بعد کوئی اسلامی کامن ویلتھ قسم کی کوئی شے وجود میں آ سکے گی۔

مطلب واضح ہے کہ انھوں نے ترکی حکومت کے رویے کی مخالفت نہیں کی، ان کے لیے تو ترکوں کا جذبہ حریت ہی، جس نے مغرب کی استعماری قوتوں کو شکست سے دوچار کر دیا تھا، ان احوال میں بہت کچھ تھا، نظم ”ظہور اسلام“ کی روح اسی ترکی روح حریت کی داد و آفریں ہے، لیکن جس طرح اس نظم میں علامہ اقبال نے مسلم قومیتوں کا جغرافیائی اور نسلی حدود تک مقید رہ جانا ملت اسلامیہ کے لیے مضر قرار دیا، اسی طرح اپنے خطبات میں بھی آخری مطلع نظر اسی امر کو بتایا، اولادِ آدم کی روحانی جمہوریت البتہ ہر امر مہم کے لیے کسی قدر تدبیر کی ضرورت لازم تھی۔

حضرت علامہ نے ترکوں کے ”تجدد“ کو اس وقت نیک نال جانا اور چاہا کہ دیگر مسلم معاشرے بھی اپنے اپنے سرمایہ فقہ و اجتہاد کو کھنگالیں۔ علامہ کو یقین تھا کہ اسلام کی قوت نامیہ نئی صورت حال کا ساتھ دے کر اپنی اصلی روح کو بحال رکھ سکتی ہے لہذا اگر وقتی طور پر ترک قدر سے تیزی دکھا رہے ہیں تو ہمیں انتظار کر لینا چاہیے۔ حضرت علامہ تو اسی پر بہت خوش تھے کہ چلو حرکت و عمل کا آواز تو ہوا، وہ غلط عمل کو بے عملی پر ترجیح دیتے تھے، بے عملی موت ہے۔ غلط عمل کرنے والے میں زندگی تو

ہے، اس کے تو علم کا کاٹنا ہی بدلتا ہے۔ مگر بے عمل کس کام کا؟ وہ کافر ہو تو جب ناکارہ
مسلم ہو تو جب نکمہ، اسی لیے تو فرمایا تھا ہے

گرازدست تو کارِ نادر اسید

گناہ ہے ہم اگر یا شد ثواب است!

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

کافر بیدار دل پیشِ صنم!

بہ ز دیندار سے کہ خفت اندر حم

یہاں تک کہ عارضی صورتِ عمل کے طور پر ترکی زبان میں اذان اور نماز کی بھی

مخالفت نہ کی، یہ کہہ دیا کہ اس سے قبل ابنِ تومرت نے بھی بربری زبان میں نماز و اذان

کی اجازت دی تھی... اور ہمیں معلوم ہے کہ وہ اجازت عارضی تھی، بربر جلد ہی پھر عربی

نماز و اذان کی جانب لوٹ آئے تھے۔ یہاں ضمناً اس امر کا ذکر کر دیا جائے کہ مولانا سید

حمداکبر آبادی نے فرمایا ہے کہ ابنِ تومرت کی طرف سے زبانِ بربر میں نماز و اذان کا کوئی

حوالہ نہیں ملتا۔ پروفیسر شیخ محمد سعید صاحب نے خطبات کے نئے انگریزی ایڈیشن

میں دو تین تاریخیں، قریب الحمد، حوالے دے کر ثابت کر دیا ہے کہ بربری زبان میں اذان

و نماز کچھ عرصہ مروج رہی تھی۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح ہے کہ حضرت علامہ نے پارلیمانی

نظامِ ریسیک کی صورت میں پسند فرمایا تھا اور پس کے قبل ازین غرض کہ جائیکہ انفرادی

حق اجتہاد کی جگہ جماعتی حق اجتہاد کو ترجیح دی اور بہت دنوں سے زبانِ تہذیبی ردیہ یہ تھا

کہ یہ حق پارلیمنٹ کو دیا جائے۔ اس پارلیمنٹ کے باب میں علامہ دین و رفعت

کی کیا پوزیشن ہو، یہ افہام کیا جا چکا ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جب حضرت علامہ نے ان خطبات کا آغاز کیا، یعنی دسمبر ۱۹۲۳ء

میں، تو حالتِ سیاسیہ ہند یہ تھی، اسی طرح یہ بھی عیاں ہے کہ مجموعی طور پر اُمتِ مسلمہ

کا عالم کیا تھا، تحریکِ خدشت کا زور سی عرصے میں رفتہ رفتہ ٹوٹ گیا۔ اس تحریک نے

جو نظریاتی تاثر ہندو مسلم اتحاد کا دیا تھا، وہ سال ۱۹۲۳ء تک منجمد ہو گیا اور پھر جلد ہی ہندو

مسلم فساد شروع ہو گئے اشدھی اور سنگٹھن کی تحریکیں چلیں۔ مسلمانوں نے جواباً تبلیغی کانفرنس کاری کا آغاز کیا، اسی دوران میں یعنی ۱۹۲۶ء میں حضرت علامہ پنجاب لجنہ کوئٹہ کے رکن منتخب ہوئے۔ وہ عمل انتخاب بھی علامہ کے لیے سبق آموز اور عبرت، فردز تھا۔ انھوں نے بہت قریب سے مغربی رئیس مزاج مگر دانش پیا نہیں، بلکہ سرشمار جمہوریت کو عمل پیرا دیکھا۔ مغربی طرز جمہوریت کی ہو ہو نشانی کے وہ اسلامی معاشرے میں... کبھی بھی قائل نہ تھے۔ مگر ذاتی مشاہدے، اور تجربے نے بہت کچھ مزید یقین فرمائی۔ مغربی جمہوریت کو دیو استبداد کا رقص تو وہ پہلے بھی قرار دے چکے تھے، مزید تائید کے طور پر اسی دور میں چھپنے والی ”زبور عجم“ کے ”گلشن راز جدید“ میں جمہوریت کو بھیج

فرنگ آئین جمہوری نہاد است

رسن از گردن دیوے کشاد است

... ”دیو“ ... قرار دے دیا...

بہ حال یہ دور حضرت علامہ کے لیے انتہائی نہ وقت کا دور تھا۔ ۱۹۲۶ء سے پنجاب اسمبلی کی رکنیت کے باعث مصروفیت اور بھی بڑھ گئی تھی۔ پچھ بھی دور سائنس کمیشن کی آمد اور مسولیک کے انعام کا ہے۔ یہی دور ”نور رپورٹ“ کے مرتب ہونے اور پھر غرت ہونے کا ہے۔ اسی دور میں کانگریس کے کلکتہ سیشن میں مسلم لیگ کے قانین کی وہ دل شکنی ہوئی جس کے باعث ان کے اور ہندو کانگریس کے راستے جدا جدا ہو گئے۔ اسی دور میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے ایک بار، دوسری بار اور تیسری بار اجتماع ہوئے... حضرت علامہ ان تمام ملی امور میں بہ شد و مد شریک تھے اور ساتھ ہی ساتھ یہ خطبات یعنی ”تشکیل جدید اہیت اسلامیت“ بھی مرتب ہو رہے تھے۔ ”زبور عجم“ جیسی بلند پایہ کتاب بھی اسی دور کی پیداوار ہے اور اسی دور میں ساتھ کے ساتھ ”جاوید نامہ“ کا نقوش بھی ذہن میں بھرتا تھا، جاوید نامہ ۱۹۳۲ء میں چھپا۔

علامہ کا ذہن رسا اور فکر فعال معاملات و امور کی ہر ذمہ چھان پھٹک کا عادی تھا

لہذا ان کا سفر تکفیر جاری و ساری رہا۔ ان کا ”مرحلہ شوق“ طے نہ ہوا؛ چنانچہ جن چیزوں کی انہوں نے ترکوں کو آغاز کار میں اجازت دی تھی ورنہ کسی نیک، متدبر یا کیا سکتا، انہی چیزوں کے ضمن میں انہوں نے جاوید نامہ، بال حیریل، اور شربِ حکیم وغیرہ میں گرفت کی ہے

نو نگر در کعبہ را رختِ حیات
گر ز افرونگ آیدش لات و منات

کی طرف کے شعار انہوں نے مصطفیٰ کمال آتے ترک ہی کو خطاب کر کے کہے تھے
اسی طرح مثلاً یہ شعر ہے

لادینی دلاطینی کس پیچ میں اُلجھا تو!
داروے ضعیفوں کا لا غالب اُلّا ہو!

تیز یہ شعر دیکھیے

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمبر سس کی
کہ رُوح شوقِ بہت کی تلاش میں ہے ابھی!

بلیس کی مجلس شوریٰ نے کئی سائلِ نظریات سے عدمہ کو مایوس کر کے ”خرکارِ سلام“ اور فقط اسلام کا سہارا بیت اور پرچم بلند کرنے کا، زبردستی ”مجموعہ عصا کیا، گویا کسی ”زم“ کی پیوند کاری بھی گوارا نہ رہی۔ ماہورِ بیورو کو انہوں نے جو پیغامِ جتنی ۱۹۳۸ء میں ”سائل نو“ کی مناسبت سے دیا، وہ ہمارے سامنے ہے مغربی قومیت ۱۰۰ فی اے تہور بہت اشتراکیت اور آمریت وغیرہ کو کن کن نقاب سے یاد کیا ہے۔ مطلب یہ کہ عدمہ احوال کے ساتھ قیصر بہ قدم بڑھتے رہے، رُکے کہیں نہیں؛ نالہ و تمیذ سے تشریف ہوئے اور ”بہ حضور رسالت مآب“ تک پہنچے۔

میرے سامنے ان کلمات کا مقتضو یہ غرض کرنا ہے کہ حضرت عدمہ کا تصور جہاد خود جہاد ہی کی طرز ارتقا پسند و ارتقا پذیر رہا۔ ہندو ہمیں ”تشکیل جدید“ کی روشنی میں دور مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور نصیحتات کو بھی پیش نظر رکھنا

چاہیے۔ غدر کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رُک نہ گئی تھی، ”فکرا قباں“ کی تشکیل
جدید“ کے بعد ایک مستقل کتاب کا آقا بنا کر نئے ور عنوان ہے، پھر ہمیں شاید مغربی
طرز جمہوریت کے باب میں بھی تھوڑا سا اجتہاد کرنے کی ہمت ملے آجائے اور
یہ بھی احساس ہو جائے کہ حضرت عداۃ کا شعر ذیل سے

سلطانیؔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کهن تم کو نظر آئے مٹا دو

یہ ضرور فرماتا ہے کہ اب نئی اور خاندانی حکمرانی نہیں چلے گی، حکومت عوام الناس
کی ہوگی۔ مگر اس شعر میں ”جمہور“ کا معنی عوام ہے اور عوام کا معنی مغربی طرز جمہوریت
نہیں، ہم تائلمین اجتہاد اگر مغربی طرز جمہوریت کے بارے میں بھی تھوڑا سا اجتہاد
کرنا قبول کر لیں تو کیا حرج ہے؟

حواشی و حوالہ جات

۱۔ علامہ قبال کی صحبت میں، اقبال کی دہمی، المامور، ستمبر ۱۹۵۷ء، ص ۲۵۹۔

۲۔ ————— ایضاً ————— ص ۳۰۰ - ۳۰۱۔

3. Agtani, Nicolas P., Muhammadan Theories of

Finance, reprint Lahore 1961, p.88.

۴۔ ————— ایضاً ————— ص ۳۰۰ - ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ڈسٹر جتانی مرحوم نے مذکورہ مضمون پڑھنے کی

تائید میں فرمائی فونڈ مہینہ ستمبر ۱۹۶۴ء، تاج پبلشرز، لاہور، نئی ریمو رڈ سڑک، قباں

جدید، ص ۲۴۳۔

۵۔ زندہ رود (جلد سوم) ص ۲۴۳۔

- ۶۔ ————— ایضاً ص ایضاً۔
- ۷۔ کلیات اقبال، اردو لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۱۹۔
- ۸۔ عبد الوہاب عینی، مقالات اقبال، شیخ محمد اشرف لاہور، ۱۹۱۳ء، ص ۵۵۔
- ۹۔ سعید احمد کبیر، ہادی، خطبات اقبال، پراکٹیک فنلر، قبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۶۵۔
- ۱۰۔ قرآن کریم، سورۃ آل عمران، آیت نمبر ۱۹۔
- ۱۔ قرآن حکیم، سورۃ المائدہ، آیت نمبر ۳۔
- ۲۔ بحور مکتوبات، امام ربانی، ترجمہ محمد سعید، محمد نقشبندی، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی، ۱۹۷۱ء، جلد دوم، حصہ چہارم، دفتر اول، ص ۴۸-۴۹۔
- ۱۳۔ تشکیل جدید الہیات، اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۹۳-۱۹۴۔
- ۱۴۔ مولانا مناظر حسن گیلانی، تدوین فقہ، مکتبہ رشیدیہ لاہور، ۱۹۷۲ء، ص ۳۱۔
- ۱۵۔ التحدۃ العالمیۃ الاسلامیۃ، مطبوعہ جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۱۲۶۔
- ۱۶۔ اردو دائرۃ المعارف، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۶۶ء، جلد اول، ص ۱۰۰۳۔
- ۱۷۔ تشکیل جدید، ص ۲۲۷-۲۲۸۔
- ۱۸۔ کلیات اقبال، فارسی، لاہور، ۱۹۸۱ء، ص ۱۲۳-۱۲۵۔
- ۱۹۔ کلیات اقبال، اردو، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۴۱-۱۴۲۔
- ۲۰۔ ————— ایضاً ص ۱۹۶۔
- ۲۱۔ ————— ایضاً ص ۲۶۷۔
- ۲۲۔ ————— ایضاً ص ۲۵۴۔
- ۲۳۔ محمد امد عثمان، قبل اور مثلاً خیمہ، انیس اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۳۰۰۔

24. cf. Islam In Modern History, New Jersey-London 1959,

p. 37.

25. Islamic Law in the Modern World, London 1959 p. 7.

۲۶۔ مہدی شجاع الاسلام شہ، ۱۹۸۵ء، ذرۃ الافاق، دمشق (سوریہ)، ص ۷۰۔

27. Islamic Law in the Modern World, Introduction p. xx.

- ۲۸۔ تشکیل جدید، ص ۲۲۹۔
- ۲۹۔ ایضاً _____
- ۳۰۔ تشکیل جدید، ص ۲۳۰ — ۲۳۲۔
- ۳۱۔ ایضاً _____ ص ۲۳۳۔
- ۳۲۔ ایضاً _____ ص ۲۳۵۔
- ۳۳۔ فلسفے کی دو مشہور اور مستند کتابیں جو دیکس نظامی میں پڑھائی جاتی ہیں۔ شمس بازرگانہ محمود چوہدری سی۔
متواتر ۱۳۵۲ / ۱۱۶۲ کی تصنیف ہے۔ صدر اس، ملا صدیق شیرازی متواتر ۱۳۴۴ / ۱۰۵۰ کی تصنیف ہے
ملا صدق رسفہ راجہ جیسی عنایت کتبوں کے مصنف، وراکشرانی فلسفے کے باغیوں میں
سے ہیں۔

- ۳۴۔ ڈاکٹر جاوید انبال، زندہ رود، شیخ غلام علی لاہوری، سنہ ۱۹۹۳ء، جلد ۲، ص ۶۸-۶۵۔
- ۳۵۔ تشکیل جدید، ص ۲۵۴، ۲۵۸۔
- ۳۶۔ تشکیل جدید، ص ۲۵۹۔

cf. Ignaz Goldziher, *Mohammadanische Studien*, English translation R. Barber and S.M. Stern, *Muslim Studies*, London 1971, Vol. 3, p. 18 ff. This is the view held also by some other orientalist such as D.S. Margoliouth in his *Early Development of Mohammadanism* pp. 79-87, and H. ammons in his *Islam. Beliefs and Institutions* pp. 65-61.

- ۳۸۔ تشکیل جدید، ص ۲۷۷۔
- ۳۹۔ فقہ اسد می کا نا یعنی پس منظر، سید ملک پبلیکیشنز لاہور، ڈھاکہ، سنہ ۱۹۹۷ء، ص ۶۶۔
- ۴۰۔ حجتہ اللہ، بلاغہ، اردو ترجمہ، قرآن مجلی، کراچی، سال استاعت، معلوم، ص ۲۸۰۔
- ۴۱۔ فلسفہ شریعت، سید امجد احمد رضوی، مجلس ترقی ادب لاہور، سنہ ۱۹۶۶ء، ص ۱۷۷۔
- ۴۲۔ ایضاً _____ ص ۱۸۱۔

- ۴۲۔ تنزیلِ جدید، ص ۲۹۹، ۲۹۷۔
- ۴۳۔ حجۃ اللہ العظمیٰ، اردو ترجمہ، ص ۲۷۹۔
- ۴۵۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۲۷۔
- ۴۶۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۶۸۔
- ۴۷۔ ایضاً ص ۲۶۹۔
- ۴۸۔ مولانا ابوالفائز الدائم سری، رسالہ اجتہاد و تقلید، بن حدیث اکیڈمی الامجد، ۱۹۶۸ء، ص ۱۱۔
- ۴۹۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۶۹، ۲۷۰۔
- ۵۰۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۱۔
- ۵۱۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۲۷۔
- ۵۲۔ الندوة العالمية الاسلامیة، ص ۱۰۹۔
- ۵۳۔ مولانا ابوالفائز الدائم سری، رسالہ اجتہاد و تقلید، ص ۲۶۔
- ۵۴۔ ایضاً ص ۲۸۔
- ۵۵۔ ایضاً ص ۲۹۔
- ۵۶۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴۔
- ۵۷۔ ایضاً ص ۲۷۴۔
- ۵۸۔ ایضاً ص ۲۷۴۔
- ۵۹۔ الاجتماعات الفقہ الاسلامی، مسئولہ الندوة العالمية الاسلامیة، ص ۱۰۹۔
- ۶۰۔ ایضاً
- ۶۱۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۶۷۔
- ۶۲۔ ایضاً ص ۶۹۔
- ۶۳۔ سعید اکبر، دی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۳۰، ۳۲۔

64. See new edition of the *Reconstruction*, ed. by, Saied Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986, Notes and References (p. 195, fn. 2).

حضرت علامہ اقبالؒ

حضرت علامہ اقبال بلند پایہ شاعر ہونے کے علاوہ ایک فلسفیانہ نظام رکھنے والے مفکر بھی تھے۔ جب ہم برصغیر کی تہذیبی تاریخ پر نظر دوڑاتے ہیں تو تہذیبی شخصیات میں شاہ ولی اللہ کے بعد علامہ اقبال کا نام سب سے نمایاں نظر آتا ہے۔ بحیثیت مفکر وہ اس امر کے شدت سے قائل تھے کہ معاشرے کو متحرک رکھنے کے لیے ہر دم تازہ افکار و خیالات کی ضرورت رہتی ہے۔

جہاں تازہ کی افکار تازہ سے سے نمود

اُنھوں نے اپنے علم و فضل سے اسلام کے فکری ارتقاء کو جامد ہونے سے بچانے کے لیے شعوری کوششیں کیں در مسلمانوں کے معاشرتی نظام کو نئے عہد کے تقاضوں کا سامنا کرنے کے قابل بنانے اور تضادات کا شکار ہونے سے بچانے کی ذمہ داری قبول کی۔ وہ اسلام میں اس عقلیت پسندی کے پُر جوش حامی تھے جسے مسلمان علماء عرصہ ہوا ترک کر چکے تھے اور جس کے نتیجے میں مسلمان مادی اور ذہنی طور پر پسماندہ رہ گئے تھے۔ وہ تخیل پسند نہیں بلکہ حقیقت پسند مفکر تھے اور اُنھوں نے زندگی کی تشریح عملی زاویے سے کرنے کی کوشش کی۔ ان کی تعلیمات مشرق کی روحانیت اور مغرب کی فعالیت کا متراج ہیں۔

تاریخی اور تہذیبی زوال دراصل علمی اور فکری زوال کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوتا ہے اقبال اُس وقت تائیدِ تاریخ و تہذیب اسلامی کے نباض کی حیثیت سے ابھرے جب برصغیر کے مسلمان بالخصوص اور دنیا بھر کے مسلمان بالعموم زندگی کی ہر سطح پر احساسِ محرومی کا شکار تھے اور ماضی پرستی کی دھن میں مستقبل سے

ننگے ہیں چسراتے تھے۔ انھوں نے اپنے افکار سے مسلمان قوم میں خود اعتمادی اور عمل کا جذبہ بیدار کیا۔

وجودِ فرد کا مجازی ہے ہستی قوم ہے حقیقی
فرد ہو ملت پہ یعنی آتش زنِ طلسمِ محب نہ ہو جا

ان کے نزدیک بنی نوع انسان کی سب سے بڑی خدمت یہی ہے کہ احکامِ قرآن کو عہدِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرتے ہوئے ان کی نئے سرے سے تشریح و تفسیر کی جائے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو فکر سے زیادہ عمل پر زور دیتی ہے۔ انہیں یقین تھا کہ سلام ہی وہ زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر کے تمام بنی نوع انسان کی فلاح کا راستہ ہموار کر سکتی ہے۔

رہے گا راوی و نیل و فسات میں کب تک
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ سیکراں کے لیے

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے اقبال ایک مفکر ہے بڑھ کر ایک شاعر تھے لیکن ایک ایسے شاعر جن کے ہاں ایک مربوط اور منظم نظام فکر ملتا ہے۔ ان کی شاعری اسی نظام فکر کے گرد گھومتی ہے لیکن اقبال ان مفکر شاعروں میں سے نہیں تھے جو شعری جمالیات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ وہ شاعری میں شعور و ادراک اور دلیل و منطق کی بجائے بامعنی تشبیہات، استعارات، رمزیت، صنائعِ بدائع اور لفظیات کی نادر کاری جیسی فنی خصوصیات کو اپنے تصرف میں لاتے ہیں! انہوں نے بحیثیتِ شاعر اردو شاعری کے اس روایتی مزاج کو بدل دیا جسے تغزل سے موسوم کیا جاتا ہے اور حمدِ جدید کے دقیق سائنسی نظریات، سیاسیات، تاریخ اور فلسفہ کو اس طرح شعری قالب میں ڈھالا کہ شعری حسنِ کاری دو چند ہو گئی۔

حسن کی تاثیر پر غالب نہ سسکتا تھا علم
اتنی نادانی جس کے سرے دناؤں میں تھی

آئن سٹائن نے کہیں یہ کہا ہے کہ ”کائنات پر شعور کی حکومت ہے خواہ
یہ شعور کسی ماہر ریاضیات کا سمجھا جائے یا کسی مصوّر یا شاعر کا۔ یہی وہ حقیقت
ہے جو ہستی کو بامعنی بناتی ہے ہماری روزمرہ زندگی میں رونق پیدا کرتی ہے، ہمیں
پُر امید رکھتی ہے اور جب علم ناکام رہ جاتا ہے تو یقین کے ساتھ ہمیں قوت
بخشتی ہے۔“

برگسار کے نزدیک وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ اقبال
نے یہ کہ ان دانشوروں کے فکر کی عمل تصویر تھے بلکہ وہ خود بھی اس امر کے
قائل تھے کہ جدید سائنسی علوم اور وجدانی عمل سب حقیقتِ مطلق کو پانے کے
یہے کوشاں ہیں۔ ایک اعلیٰ پائے کا ماہر طبیعیات بھی اسی وجدانی عمل سے گزرتا ہے
جس سے کوئی تخلیقی فنکار گزرتا ہے۔

اقبال نے جدید حیثیت کو شعر میں برتاؤ اور شعر کے ذریعے سے عقلیت پسندی
اور حقیقت پسندی کی جانب مسمانوں کو رغبت دلائی۔ اقبال کا مردِ خود آگاہ
وہی ہے جو مختلف اور متضاد بلکہ متضاد و متضاد نظریات کی کس دُنیا میں اپنی شناخت
پر قادر ہے اور جدید حیثیت کا حامل ہے۔

کب تک طُور پہ درِ یوزہ گرمی مثلِ کلیم
پنی ہستی سے عیاں شعلہ سیناں کر

قبال کی شخصیت میں فلسفہ و شعر کا ایسا متوازن و متناسب، متزاج ملنا ہے
جس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ شاعری پر ان کی خدائے گرفت نے ان کے انوکھے

میں وہ تاثیر پیدا کی ہے جو ایک عام فلسفی کے فکار میں پیدا ہونا ممکن نہیں تھی۔ ان کی غزلیں اور نظائیں ان کے ایسے نادر نمونے ہیں جن کی بُنت اور آہنگ میں فکر کو بھی دخل ہے۔ ان کا شعری عمل بھی دراصل ان کے افکار ہی کے تابع نظر آتا ہے۔ انبیر بیک وقت شاہ ولی اللہ اور جمال الدین افغانی کی صف میں بھی شامل ہیں اور میر غالب اور حالی کی صف میں بھی ان کا قد نمایاں ہے۔

بطور شاہکار اور فلاسفہ اقبال کی فکر کا فلسفہ کے تین مکاتب فکر یعنی عقلیت و جدانیت اور تجربیت میں سے کسی ایک نظریے کی روشنی میں دراک ممکن نہیں ان کے نزدیک علم و جدان تجربے اور مشاہدے تینوں کا امتزاج ہے اور سب مل کر ایک اکائی کی تعمیر کرتے ہیں۔ حقیقتِ مطلق تک پہنچنے کے لیے سائنسی و وجدانی ہر زاویے کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔

انہوں نے عقلیت کو کلی طور پر رد نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ عقلیت کو اگر ٹھوس حقیقت سے جدا نہ کیا جائے تو وہ حقیقت ہی کی نمائندگی کرتی ہے۔ الوہی غایتیں انسان کے اندر اس کے اپنے شعور اور تصورات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں۔ اقبال نے تخلیق آدم اور انسانی ارتقاء کے مختلف مرحلوں پر نئے سرے سے غور و فکر کیا اور اس سلسلے میں ابتدائی نظریات سے روشنی حاصل کی۔ ان کے نزدیک ہر مہستی کے اندر ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو اسے اوج کمال کی طرف سفر کرنے پر اکساتی رہتی ہے ورنہ کسی فرد کی دوسرے انسانوں کے درمیان عظمت و فضیلت کی بنیاد اسی امر پر ہے کہ وہ اس اعلیٰ و ارفع مرتبے کو حاصل کرتا ہے یا نہیں۔

انسان خدا کی تخلیق شدہ کائنات کے مقابلے میں افضل اور برتر مرتبے پر فائز ہے۔ کائنات ایک اعتبار سے مخلوق کا درجہ رکھتی ہے اور اس میں تخلیق کرنے کی صلاحیت نہیں جبکہ انسان دل و دماغ رکھتا ہے اور وہ تخلیقی عمل میں اپنا کردار ادا کرنے پر کسی حد تک قادر ہے۔

ۛ افلاک ۛ ۛ ۛ؁ کس کی حریفانہ کشاکش
خاکي ۛ ۛ مگر خاک ۛ آزاد ۛ مومن

اس بارے ميں اقبال ديگر مفكرين كے مقابلے ميں زيادہ متوازن رائے ركھتے
ہيں۔ ان كے نزديك انسان كو اپني انفراديت اور جلاں و جہاں كے باعث دوسروں
سے الگ پہچان كا حامل ہونا چاہيے۔ ان ميں مدارج بھي يقيناً ہوں گے ليكن اسے
اپني بحيتِ تركيبي ميں متوازن جاندر و حقيقي ہونا چاہيے۔

ان تمام گزارشات كا مقصد يہ ۛ كہ كس وقت دنيا باہموم اور پاكستان
بالخصوص مردِ منظر كي راہ ديكر رہا ۛ اور اگر ہم بحيتِ قوم؁ يسي ايك شخصيت بھي
پيدا كرنے ميں كامياب ہو گئے تو ہم دنيا و سترت ميں سرخروئي پائيں گے۔

سرمایہ اجتہاد میں اقبال کا حصہ

اجتہاد کی یہ صورت نہیں ہوتی کہ کوئی بڑا مفکر، عام دین، فقیہ یا فلسفی ایک روز طے کرتا ہے کہ آؤ اجتہاد کریں اور وہ ایک دو تین کر کے اجتہاد میں جُت جاتا ہے اور پھر اپنے خیالات کو ایک کتاب کی شکل میں چھاپ دیتا ہے یا تفسیر قرآن لکھتا ہے اور جگہ جگہ اجتہاد کی کرنیں پھوٹ پڑتی ہیں۔ بلاشبہ بعض اوقات کوئی چھوٹا یا بڑا مسئلہ کسی مفکر یا فقیہ کے پاس لایا جاتا ہے اور وہ خوب غور و فکر اور تحقیق و تفحص کے بعد اس مسئلے میں رُوحِ اسلامی تلاش کر کے اس کا کوئی حل تجویز کرتا ہے۔ یہ مسئلہ انفرادی تکیا و طلاق کا بھی ہو سکتا ہے اور نسبی اجتماعی مسئلہ بھی ہو سکتا ہے جیسے جنس عالموں نے بنک کے سود کو اس سود سے بگڑ کے دیکھنے کی کوشش کی ہے جو ان کے نزدیک از روئے قرآن قطعی حرام ہے، یا اس سوال کو اٹھایا ہے کہ معاشرے میں غربت کی حالت دیکھ کر زکوٰۃ کی شرح ۲ فیصد سے بڑھانی جاسکتی ہے تاکہ زکوٰۃ کا مقصد پورا ہو، یا یتیم پوتے کے حقِ درشت کو ملے کیا ہے یا ضبطِ توہ کے بارے میں پنا فتویٰ یا فیصلہ صادر فرمایا ہے۔ بے شک ایسے چھوٹے بڑے مسائل اجتہاد کے دائرہ میں آتے ہیں اور یہ قریب سب کے سب قانون سازی سے تعلق رکھتے ہیں مگر اجتہاد کی ایک صورت اور بھی ہے جو فقط قانون کو نہیں پوری زندگی کو حیات ہے جس کا دائرہ کار قانون سازی یا فقہ صریح کے مقابلے میں فقہ فروعی یا زوایہ ریشی ہے اور جو علم، تہذیب و ثقافت، تاریخ، سیاست و معیشت اور اخلاق، بے گنجی شعبوں پر حاوی ہے۔ کلاسیکی سوچ کے مطابق اجتہاد کی تین قسمیں ہیں: **اول اجتہادِ مشرق**، **دوم اجتہادِ متمدن اور سوم اجتہادِ فہر**۔ جب کوئی عالم یا فقیہ

کاہن سزدی کے ساتھ اجتہاد کرتا ہے۔ در اس کے سامنے کوئی دوسرا امام یا اس کی
 فقہ نہیں ہوتی بلکہ اس کی اپنی بصیرت اس کی رہنما ہوتی ہے تو وہ اجتہاد مطلق کے
 مقام پر ہوتا ہے اور اسے مجتہد مطلق کہتے ہیں جیسے امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام
 مالک یا امام حنبلی ہیں۔ دوسری قسم اجتہاد متقیہ ہے جسے کوئی عالم دین کسی امام کا
 مقتدیہ یا پابند ہو کر سرانجام دیتا ہے، اسے مجتہد متقیہ کہا جاتا ہے اور تیسری صورت
 وہ ہے کہ کسی امام نے کوئی مسئلہ کھڑا چھوڑا ہو اور اس کے پارے میں اپنی حتمی رائے
 نہ دی ہو تو اس امام کا کوئی ماننے والا اپنی فہم و فراست سے اس مسئلے کا حل تجویز کرے
 نور سے دیکھیے تو ادب کے ساتھ کہنا پڑے گا کہ معنوی اعتبار سے اجتہاد کی
 یہ تینوں قسمیں قانون سازی سے تعلق رکھتی ہیں لیکن بدلے ہوئے حالات میں
 جب صدیوں کے بعد زمانہ نئے طریق سے کروٹ لیتا ہے تو سبھی مسائل قانونی تو
 نہیں ہوتے۔ یہ مسائل زبان و ادب سے، تہذیب و ثقافت سے، علم و سائنس سے،
 سیاست و معیشت سے، محکومی و آزادی سے، نوآبادیاتی نظام سے، سامراج سے،
 صنعت و حرفت سے، سرمایہ و محنت سے، جاگیر داری سے، تعلیم سے، قومیتوں
 سے، غیر ملکی امداد سے، فوج اور سول بیوروکریسی سے اور نجانے زندگی کے کن
 کن امور و معاملات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے کر رہنے کے ساتھ نئے حالات پیدا ہوتے
 ہیں۔ نئے حالات نئے مسائل کو جنم دیتے ہیں اور نئے مسائل سے نت نئے شاخے
 پھوٹتے ہیں! تو پھر سول پیدا ہوتا ہے کہ ثبات و تغیر کے درمیان توازن اور دوام اور
 تبدیلی کے مابین محکمہ رشتے کی تلاش جو اجتہاد کا جواز اور مقصود ہے، کیا فقط قانون
 کے ساتھ محدود و مختص ہے یا اس کی ضرورت پوری زندگی کو ہے؟ کیا اس کا دائرہ کار
 قانون سے نکل کر پوری زندگی کو محیط نہیں ہونا چاہیے؟ میں سمجھتا ہوں کہ ہماری کلاسیکی
 سوچ نے اس طرف سرے سے توجہ ہی نہیں دی اور اگر کہیں دی ہے تو وہ غم
 نہیں ہوئی اور اب ضرورت ہے کہ اجتہاد پر قانون و ضابطہ سازی کی جارہی ہو
 تیسرا خستہ کر کے پوری انفرادی اور قومی زندگی بلکہ بین الاقوامی زندگی کے پس منظر

میں اس کا جائزہ نہ لیا جائے۔ میں یہاں ایک قریب کی مثال پیش کرتا ہوں۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کا چراغ گل ہو گیا اور اس سے قبل میسور اور اودھ جیسی ریاستیں اپنا وجود کھو بیٹھیں تو مت اسلامیہ کے سامنے لاتعداد بڑے بڑے سوال آن کھڑے ہوئے۔ کیا مسلمانوں کے لیے انگریزی زبان سیکھنی جائز ہے؟ کیا مسلمان ضرورے قرآن و حدیث انگریزوں کو اپنا حاکم تسلیم کر سکتے ہیں؟ مسلمانوں کے لیے انگریزوں کے ساتھ تعاون کرنا جائز ہے؟ ناجائز؟ انگریز کی ملازمت حرام ہے؟ حلال؟ انگریز کے ساتھ کھانا کھانا، ذروئے شریعت کیسے ہے؟ مغربی علوم و فنون کی تحصیل مسلمانوں کے لیے جائز ہے؟ ناجائز؟ اور ساتھ ہی یہ سوال اُٹھے: کیا ہندوستان کے ہندو اور مسلمان ایک قوم ہیں؟ سیاسی معاملات میں مسلمانوں کا ہندوؤں کے ساتھ مل کر کارروائی کرنا صحیح ہے یا نادرست؟ یہ اور اس قسم کے بیسیوں سوال ابھرے۔ بعض علماء نے فتویٰ دیا کہ انگریز کی سیکھنا حرام ہے مغربی علوم و فنون کی تحصیل مسلمانوں کے ایمان کے لیے خطرہ ہے۔ انگریز اسلام دشمن اور مسلم کش ہے، اس کے لیے تعاون کی کوئی صورت جائز نہیں۔ انگریز کے ساتھ ہاتھ بٹانا، اس کے ساتھ کھانا کھانا شرعاً ناروا ہے۔ بعض علماء نے اعلان کیا کہ ہندوستان درخرب ہے۔ انگریز کے خلاف جنگ جاری رہنی چاہیے۔ بعضوں نے فرمایا، ہندوستانی ہونے کے نام سے مسلمان اور ہندو سب ہندوستانی قوم کا حصہ ہیں۔ سلام ہمارا مذہب ہے اور ہندوستانی ہماری قوم ہے اور انگریز کے خلاف کارروائی کرنے کے لیے ہندوؤں کے ساتھ مل جانے میں کوئی قباحت نہیں۔ ان سوالات و جوابات کے ہجوم میں ایک شخص اٹھا اور اُس نے بڑی دسوزی، معاملہ فہمی، دوراندیشی و حقیقت پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے، ایک دو نہیں، دہائیوں فیصد کے اُس نے کہا ہے ہوئے حاکمیت میں انگریز کے ساتھ جنگ جاری رکھنا دشمنی نہیں۔ انگریز ہندو قوتوں سے ہندوستان پر قابض ہو چکا ہے۔ اس امر واقعہ کو تسلیم کر کے ہمیں آگے بڑھنا چاہیے۔ انگریز سے تعاون کرو اور اس کے تعاون حاصل کرنے کو اہم جانو۔

انگریزی سیکھو کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اُس نے علی گڑھ کالج قائم کیا جس میں انگریز کی تدریس لازمی تھی اور جس کے نصاب میں اسلامیات اور اسلامی تاریخ و فلسفہ کے ساتھ جدید علوم و فنون پڑھانے کا انتظام تھا۔ اُس نے سیاست ہی میں نہیں علم و تہذیب اور تمدن و شائستگی میں بھی خوب کی برتری کا اعتراف کیا اور ان علوم و فنون سے بیگانہ رہنے کو پر لے درجے کی حماقت و نامردی قرار دیا۔ مزید برآں اُس نے مسلمانوں کو انڈین نیشنل کانگریس سے الگ رہنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ مسلمان کا مہم توحید کی بنیاد پر ہندوؤں سے الگ ایک منفرد قوم ہیں اور ان کو اپنی الگ دیت کا تحفظ ہر قیمت پر کرنا چاہیے۔ اُس نے ہندوؤں کے ساتھ سماجی مراسم کی استوری سے مسلمانوں کو نہ روکا مگر ہندو قوم میں غم ہونے کے خیال کی سخت مخالفت کی اور اسے اسلام کی نفی قرار دیا۔

سب غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ سر سید احمد خان کے یہ فیصلے خواہ وہ سیاسی تھے یا تعلیمی و سماجی و ثقافتی سب کے سب اعلیٰ درجے کے جہادات تھے اور ان فیصلوں نے اور اس جہادی فکر نے مسلمان قوم کو انتشار و ضعف و رہدلی اور بے یقینی کی دلدل سے نکال کر ترقی و عتماد کے ایک کھلے میدان میں لاکھڑا کیا جس سے انہیں خود اعتمادی اور آزادی کی منزل پاکستان صاف صاف نظر آنے لگی۔ اس لحاظ سے پاکستان کا پہلا رہنما سر سید احمد خان ہیں جبکہ اس تحریک کا دوسرا رہنما اقبال اور علامہ قاضی محمد علی جناح ہیں جنہوں نے سر سید و اقبال کے تصورات و جہادات کے ساتھ بار آور خود کو ہم آہنگ پاکر ہندوستان کی تقسیم و پاکستان کی تخلیق کو ایک حقیقت بنایا۔ لہذا آگے بڑھنے سے پہلے سہولت اور یادداشت کی خاطر میں سر سید کے اہم و اعلیٰ جہادات کو ترتیب وار بیان کرنے کی اجازت چاہتا ہوں جو حسب ذیل ہیں۔ (۱) مغربی تہذیب و شائستگی کی تحقیر (۲) علوم و فنون مغرب کی ترقی و برتری کا اعتراف (۳) انگریز کے حکمران بن جانے پر اس کے ساتھ تعاون پر آمادگی۔ (۴) انگریزی زبان اور جدید علوم و فنون سیکھنے پر کمر بستگی۔ (۵) ہندوؤں سے اپنی سیاست کو الگ رکھنے کا

عزم۔ (۶) کلمہ توحید کی بنا پر مسلم قومیت کی انفرادیت پر زور۔ (۷) فقط قرآن کو اسلام کی اساس قرار دینے پر اصرار۔

اس مہم کی روشنی میں جب ہم آگے بڑھتے ہیں تو اقبال کے پانچ بڑے بڑے اجتہاد ہیں روشنی کے معیاروں کی طرح دُور سے چمکتے اور ضیا پاشیاں کرتے دکھائی دیتے ہیں وہ مختصراً یہ ہیں (۱) اسلامی تصور قوم کی نئے معیاروں پر توضیح و توجیہ۔ (۲) مغربی تہذیب کے بارے میں متوازن و مخصوص موقف۔ (۳) کارل مارکس، کمیونزم اور انقلاب روس کے لیے منفرد زاویہ نگاہ۔ (۴) اسلام کے سماجی و ثقافتی اصولوں کی بازیافت اور کارفرمائی پر زور۔ (۵) اسلام اور سوشل ڈیموکریسی (اشتراکی جمہوریت) میں موافقت و آہنگ کی دریافت۔

①

مسلمانان ہند کو ہمیشہ یہ حساس رہا کہ وہ ہندوؤں سے الگ ایک قوم ہیں۔ جیسے انگریزوں میں ہندوستان میں ہوتے ہوئے ہمیشہ یہ احساس بیدار رہا کہ وہ ہندوستانیوں سے ایک مختلف قوم ہیں۔ مسلمان ہندوستان آئے تو حکمران بن کر اور حکمرانی تو سدا احساسِ تفاخر پیدا کرتی ہے اور انفرادیت کا تحفظ جانتی ہے۔ تاہم انقلابِ زمانہ کے بعد جب انگریزی عہد میں نئی سیاست نے جنم لیا تو مسلمانوں میں دو گروہ پیدا ہو گئے۔ اوں، وہ جو آزادی کا شیدائی اور سات سمندر پار کے نئے حکمرانوں سے شدید نفرت کرتا تھا اور سمجھتا تھا کہ ہندو اور مسلمان متحد ہو کر ہی انگریزوں کی غلامی سے نجات حاصل کر سکتے ہیں اور یہ اتحاد شعورِ قوم ہی سے پیدا ہوتا اور ہو سکتا ہے۔ لہذا ہندوستان میں بسنے والے ہندو اور مسلمان ایک قوم ہیں، ہندوستانی قوم۔ اور ان کا مستقبل ایک ہے۔ اور اگر فی الوقت ان میں کوئی چھوٹا موٹا اختلاف ہے تو وہ آزادی کی قومی تحریک سے خود بخود دُور ہو جائے گا اور یہ متحد قوم بن جائیں گے۔ دوسرے وہ تھے جو صدیوں کے تاریخی حقائق اور وسیع تجربات کی روشنی میں اس نہایت ہمہ نئے مسئلے کو دیکھ رہے تھے۔ وہ ہندو مسلم کشی کے تو قائل تھے لیکن ان کے ایک قوم ہونے کو

ہرگز تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان کی رائے میں یہ ایک ناممکن خیال کبھی ایک حقیقت نہیں بن سکتا تھا۔ اقبال ابتداً ہندو مسلم اتحاد کے زبردست حامی تھے اور مبہم طور پر ایک قوم کی طرف جڑے تھے کہ انھیں انگلستان جانا پڑے۔ وہاں تین سالہ قیام (۱۹۰۵-۱۹۰۸) کے دوران ایک تو انہوں نے اسلام کا ایک سیاسی و سماجی نظام کے طور پر خصوصی مطالعہ کیا، دوسرے مغربی قومیت اور وطنیت کو انہوں نے بہت قریب سے دیکھا۔ واپس آئے تو جدید جغرافیائی وطنیت کے شدید دشمن اور اسلام کے تصور قوم کے زبردست حامی اور علمبردار تھے۔ انہوں نے اپنے اس نئے تصور کو جس کا ایک رُخ جغرافیائی قومیت کی مخالفت اور دوسرا رُخ اسلامی قومیت کی وضاحت اور نکھار تھا پوری شاعرانہ قوت، در موثر منطقی دلائل کے ساتھ ہندوستان میں پیش کرنا شروع کیا۔ ان کے شعروں نے دلوں کو گریباں اور ان کے نثری استدلال نے ذہنوں کو روشنی عطا کی اور ان کے شعر و فلسفہ نے مل کر حسن و تاثیر کا وہ جادو جگایا کہ مسلمانوں کی نئی نسل تو ان سے متاثر ہوئی ہی، غیر مسلموں نے بھی ان کے دلائل کی کاٹ کو محسوس کیا اور اس طرح کے اشعار زبان زدِ خلایق ہوتے لگے :

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرا ہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی

۱۹۱۰ء میں (یورپ سے واپس آئے کے ڈیڑھ دو سال بعد) اقبال نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے اسٹریکچی ہاں میں جو خطبہ دیا تھا، وہ ہندوستان میں اسلامی تصور قوم کے استحکام میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ انہوں نے یورپ کے سیاسی

منکروں اور ماہرینِ عمرانیات کے نظریوں کی تردید کی اور کہا کہ ”ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآبؐ نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ منہابرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے مرتقعات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم کو ترکے میں ملی ہیں، وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپ ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا جب تک کہ ہم اصولِ اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں۔ باغافہ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھریا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔“ اور پھر اقباء نے یہ تاریخی اعلان کیا کہ ”جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا ہے۔“

اس خطبے کے بعد قباں نے اپنے خطوط، خطبات، بیانات اور اشعار میں جب بھی کوئی موقع آیا اسلامی قومیت کے حق میں مدلل اور موثر آواز اٹھائی۔ یہ اسی بصیرت اگانی کا کرشمہ تھا کہ جب ایک مرحلے پر مسلم لیگ اور قائد اعظم محمد علی جناحؒ نے کانگریس کے پیہم اصرار پر اپنی بعض شرائط منور کر مخلوط طرزِ انتخاب کو قبول کر لینے کی حامی بھر لی تو قباں میدان میں اتر آئے اور انہوں نے اس سمجھوتے کی شدید مخالفت کی۔ یہ سمجھوتہ حسب سابق کانگریس کے تلوّنِ مزاج سے پروان نہ چڑھا مگر یہ واحد موقع تھا کہ قباں نے قائد اعظم کی مخالفت کی۔ اس لیے کہ ان کی زندگی بھر کی علی سوج کا سرمایہ خطرے میں تھا۔ اقباء دو قومی نظریے یعنی اسلامی قومیت کے غیر متزلزل نصیب و دائل تھے۔

اس سلسلے میں آخری یا دگر معرکہ ان کا وہ مضمون تھا جو مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں ان کی وفات سے فقط چند ماہ پہلے روزنامہ ”احسان“ لاہور میں چھپا تھا جس میں یہ مشہور زمانہ قطعہ شامل تھا:

عجسم ہسنوز نداند رموز دیں ورنہ
زدیوبند حسین احمد ایں چہ بواجبی است

سرد بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمدؐ غربی است

بمصطفیٰ بہ رساں خوش را کہ دیں ہمہ دوست
اگر بہ اوز رسیدی تمام بولہبی است

میں اس حصہ مضمون کو طول دینا نہیں چاہتا۔ مختصراً یہ کہوں گا کہ ہندوستان میں بیسویں صدی کے اوائل میں جب اسلامی قومیت کا تصور و شعور ڈھنڈلا سا گیا تھا بڑے بڑے علماء تہذیب و تشکک کا شکار ہو رہے تھے اور مسلمانوں کا جدید طبقہ مغربی تصور قومیت کے طوفان میں بہ چلا تھا اور بہت سے حریت پسند مسلمانوں کے قدم س راہ میں ڈگمگائے تھے، اُس سے اقبال نے اپنے ساحرائہ کلام اور اپنے محکم دلائل اور جدید طرز استدلال سے اس شعور کی آگ دلوں میں بھڑکائی کہ اسلام بہ حیثیت ایک ثقافت کے جدید مغربی تصور و وطنیت سے ہرگز مطابقت نہیں رکھتا۔ مسلمان دین کی بنا پر ایک قوم ہیں اور اسلامی نظریہ قوم جس کی بنیاد زمین کے کسی ٹکڑے کے بجائے ایک آفاقی و روحانی تصور پر ہے۔ کہیں زیادہ انسان دوست اور زندگی نوا ہے اور اگر اسلامی تصور قوم نظروں سے اوجھل ہو گیا تو یہ صرف مسلمانوں کی نہیں، پوری نوع انسانی کی بدنامی ہوگی۔ یہ تصور جب پختہ و محکم و مقبول ہوا تو اس کے زور پر ہم نے پاکستان کی جنگ جیتی۔ یہ نظریہ قوم ایک اجتہاد نہ تھا اور کیا یہ ایک نہایت وقیع اجتہاد نہیں؟

سرستید کو مغربی تہذیب میں اچھائیاں ہی اچھائیاں نظر آئیں۔ ان کے علوم و فنون، ان کی جمہوری طرز سیاست، ان کے رہن سہن اور میل ملاپ کی شائستگی، ان کی حب الوطنی، ان کا ڈسپلن حتیٰ کہ ان کی انصاف پسندی اور رعایا پروری۔ اقبال نے اس اہم، پیچیدہ اور گہجیر مسئلے کو کہیں زیادہ گہرائی میں اُتر کر دیکھا اور ایک ایسا منفرد مگر ہمہ گیر زاویہ نگاہ پیدا کیا جس کی بدولت مسلمانوں کی نئی نسلوں کے لیے نہ صرف تفہیم مغرب بلکہ فہم عصر حاضر آسان اور سیدھا ہو گیا۔ میرے نزدیک اقبال کا یہ ایک اجتہادی کارنامہ ہے۔ اُس نے مغرب کے سامراج اور سرمایہ داری کی شدید مخالفت کی۔ اُس کی مادہ پرستی کی مذمت میں کوئی کسر اٹھانہ رکھی۔ اُس کی وطنیت اور نسل پرستی پر ضرب کاری لگائی۔ جنسی اخلاق میں اس کی بے راہ روی پر شدید نکتہ چینی کی مگر بل یورپ کے جذبہ تحقیق و تلاش اور ایجاد و تخلیق، ان کی بے پایاں علم دوستی، اجتماعی تنظیم میں ان کی گہنی انضباط پسندی اور ایثار اور ان کے عمومی شخصی کردار اور فلسفہ، سائنس اور ادبیات میں ان کی مہم جوئی کی تعریف بھی کی ہے اور یہاں تک کہ دیا ہے کہ بعض اعتبار سے مغربی تہذیب اسلامی تہذیب کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔

اشعار میں اقبال نے مغربی تہذیب پر شدید حملے کیے ہیں حتیٰ کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جیسا توازن پسند نقاد یہ کہہ اُٹھا کہ اقبال مغرب پر جا دے جا تنقید کرتے ہیں مگر حقیقت میں یہ صورت نہیں۔ بلاشبہ مغربی استعمار کا طلسم توڑنے کی خاطر اور عوام میں پائے جانے والے احساس کمتری کو دور کرنے کے لیے اقبال نے اپنے شعر کو مغرب کے خلاف نہایت موثر ہتھیار کے طور پر استعمال کیا ہے جو بالکل جائز اور درست تھا مگر اپنی نثری تحریروں میں جہاں فلسفیانہ استدلال اور منطقی تجزیوں کی زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔ اقبال نے مغربی تہذیب کے مثبت پہلوؤں کی دل کھول کر داد دی ہے۔ اس ضمن میں اسرار خودی کا دیا چہ، پیام مشرق کا دیا چہ، انگریزی خطبات کے بعض حصے، شذرات فکر اقبال کے مندرجات اور وہ خطوط جو مکتبوں نے نکلسن جیسے انگریز نقادوں کے نام لکھے اور

وہ مضمون جو میکٹگرٹ جیسے فلسفیوں پر تحریر کیے دیکھنے کے لائق ہیں۔ میں یہاں چند چھوٹے چھوٹے اقتباسات درج کرتا ہوں۔ اسرارِ خودی کے دیباچہ میں مغرب کی یوں داد دی ہے۔

”مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اس وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات اور تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔“

شذراتِ فکرِ اقبال (Stray Thoughts) کی یہ سطریں ملاحظہ ہوں :

”میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوٹے، امرز، غالب، عبد القادر بیدل اور وردز ورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوٹے نے شیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں اور وردز ورتھ نے طاسبِ علم کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچایا۔“

اپنے انگریزی خطبات میں فرمایا :

"The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our move

ment and we may fail to reach the true rewardness
of that culture."5

پیام مشرق کے دیپاچے میں پہلی عالمی جنگ کے تباہ کن اثرات کا ذکر کرتے ہوئے
یورپ کے مقابلے میں امریکہ کے زیادہ نمایاں مستقبل کی طرف اشارہ کر کے لکھتے ہیں اس
کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ ملک قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی
وجدان نئے اثرات و افکار کو آسانی سے قبول کر سکتا ہے اور اپنی بات کو ن الفاظ پر
ختم کرتے ہیں :-

”اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالک مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا
مقصد افراد و قوم کی نگاہ کو جبرانیاً حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی
انسانی سیرت کی تجدید و ترمیم ہو قابل احترام ہے۔“

ان تحریروں کے آئینے میں ایک بالغ نظر مسلمان ایک جدید بین الاقوامی انسان
کی صورت میں سامنے آتا ہے جس کا ذہن ایک طرف اسلام کے بنیادی حقائق سے
وابستہ ہے تو دوسری طرف ایک نئے انسانی ضمیر کی تخلیق میں مصروف دکھائی دیتا
ہے۔ کیا یہ اجتہادِ مطلق کی جلوہ گری نہیں؟

(۳)

عہدِ حاضر کا تیسرا بڑا مسئلہ جس کے بارے میں ہر قوم اور جماعت اور ہر فرد کو
کچھ نہ کچھ فہم کرنا ہے اُسے غرب عام میں کمیونزم کہتے ہیں۔ آپ چاہیں تو اسے
سوشلزم کہہ لیجیے جو کمیونزم سے مختلف ہے مگر اُسی قبیل سے ہے۔ آپ اسے سوشل
روس یا غرامی چین بھی کہہ سکتے ہیں حالانکہ روس اور چین میں بے شمار اصولی باتوں
پر اتفاق کے باوجود شدید اختلافات بھی ہیں۔ مختصر یہ کہ تہذیبِ مغرب کی کوکھ سے
نکلنے والی کمیونسٹ تہذیب اس کی پسلی سے تو برآمد ہوئی ہے مگر اس کی دشمن نمبر
ایک ہے۔ اس وقت دنیا دو نظریوں، دو سوپر طاقتوں، دو بڑے بلاکوں اور دو متضاد

(۲۹۵)

مقابلہ ثقافتوں کی سرد جنگ کی پریٹ میں ہے جو کسی لمحے گرم جنگ میں بدل سکتی ہے اور سچ تو یہ انسانی کاسب سے بڑا مسئلہ اس سرد جنگ کو گرم جنگ میں تبدیل ہونے سے روکنا ہے بلکہ اس کے امکانات کو معدوم کرنا درخود سرد جنگ کے آثار و اثرات کو مٹانا ہے۔ اس جنگ میں ایک فریق تو مغرب اور مغرب کا سرمایہ دارانہ سامراج ہے جس کے بارے میں اقبال کے اجتہادِ نظر کو ابھی ہم نے دیکھا ہے اور دوسرا فریق کمیونزم، روس، کارل مارکس، لینن اور سوشلزم ہے۔ اقبال نے اس دقیق میدان میں بھی ہماری رہنمائی بڑی وقتِ نظر اور بڑی حوصلہ مندی سے کی ہے اور یہاں بھی نئی راہ تراشی ہے جو کرداروں روایتی مسلمان اذہان سے قطعی مختلف اور انوکھا ہے۔ اور ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ پیچیدہ انسانی معاملات میں بصیرتِ ایمانی اور کامل آزادی کے ساتھ نئی راہ تراشنے ہی کو اجتہاد کہتے ہیں۔

پتیسرا اس کے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اقبال نے کارل مارکس، روس یا کمیونزم کے بارے کیا کچھ اور کیا کچھ کہا ہے یہ جاننا ضروری ہے کہ اقبال اوائل عمر سے اقتصادیات کے ایک سنجیدہ طالب علم تھے اور ان کے کسی شعری مجموعے سے بہت پہلے (۱۹۰۳) معاشیات پر ان کی ایک کتاب ”علم الاقتصاد“ شائع ہوئی تھی جو اس موضوع پر اردو میں اولین تصنیف ہے۔ گویا معاشیات سے ان کی دلچسپی مجاز و جوش کی طرح محض انقلابی شاعری کی خاطر نہ تھی، وہ اس کا باقاعدہ علم رکھتے تھے اور یہ علم انقلابِ روس سے برسوں پہلے کی بات ہے۔ اسی لیے جب انھوں نے ۱۹۱۷ء کے روس کے انقلاب کا استقبال اپنی نظم خنجرِ راہ میں کیا تو اس میں جوشِ بیان کے علاوہ خلوص کی گرمی اور نظر کی گہرائی ہر پڑھنے والے کو متاثر کرتی ہے۔

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہو
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تک

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دُورِی جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

اور پھر مزدور کو مخاطب کر کے فرمایا :

اُٹھ کر اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اس زمانے میں اقبال نے موسیولین (صدر جمہوریہ اشتراکیہ روسیہ) کے خیالات پر ایک نظم لکھی (پیامِ مشرق مطبوعہ ۱۹۲۲ء صفحہ : ۲۴۹) جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دور ختم ہوا جب انسان چکی کے پاٹوں میں دانے کی طرح پستا تھا اور فریب قیصر و زار اور دام کلیسا میں گرفتار تھا۔ اب تو بھوکے غلام نے تنگ آکر آقا کی قمیض پھاڑ ڈالی ہے جو ہم غریبوں کے لہو سے رنگین تھی اور غوام کے جوشِ غضب سے پیشواؤں کے عمامے اور بادشاہوں کی قیامتیں جلا کر رکھ کر دی ہیں۔

”خطرہ راہ“ اور ”پیامِ مشرق“ کی اشاعت کے بعد علامہ اقبال کم و بیش پندرہ سولہ برس اور جتنے۔ سوال یہ ہے کہ ان پندرہ سولہ برس میں روس اور مزدوروں کی عالمی تحریک نے ایک طرف اور خود علامہ اقبال کے فکر و وجدان نے دوسری طرف کیا کیا رنگ اختیار کیے در ابتدا میں اقبال کا روس اور مزدور تحریک کی طرف جو پُر جوش رویہ تھا، کیا وہ قلم رلایا اس میں کوئی تبدیلی رہنما ہوئی؟ تحقیق کی س راہ میں چار پانچ بڑے بڑے سنگ میل آتے ہیں :

اول ”جاوید نامہ“ (۱۹۳۲ء) جس میں افغانی کی زبان سے اقبال نے ملتِ روسیہ سے خطاب کیا ہے۔

دوم، علامہ اقبال کا وہ بیان جو جون ۱۹۲۳ء کے زمیںدار میں شائع ہوا تھا، اور ب ”گفتارِ اقبال“ کے باعث عام نظروں میں آیا ہے۔

سوم ، لینن ، درکارل مارکس وغیرہ کے بارے میں علامہ کا وقتاً فوقتاً اظہارِ خیال ۔

چہارم ، علامہ کی مشہور اور نہایت خیال افروز نظم ” ابلیس کی مجلس شوریٰ “ جو ان کے آخری زمانہ میں لکھی گئی اور ان کی وفات کے بعد شائع ہونے والے مجموعہ کلام ” ارمغانِ حجاز “ میں شامل ہے ۔

پنجم ، قائد اعظم کے نام علامہ کے خطوط جو ان کی زندگی کے آخری سال ڈیڑھ سال کی یادگار ہیں اور جن میں بیان کردہ خیالات کو ہر لحاظ سے علامہ کے پختہ ترین اور حتمی خیالات قرار دیے جانا چاہیے ۔

مجھے ڈر ہے کہ اگر اس سارے مواد کا یہاں فرواً فرواً جائزہ لیا گیا تو مضمون کا یہ حصہ بہت طویل ہو جائے گا لہذا میں چند اقتباسات پر اکتفا کر کے کئی نتائج آپ کے سامنے پیش کرنے کی اجازت چاہوں گا مگر پہلے چند سطریں کارل مارکس کے متعلق سن لیجیے ۔

کمیونزم کے بانی کارل مارکس کو اقبال کا جگہ جگہ خراج تحسین غیر مشروط نہیں ۔ ان سخن گسترانہ آراء سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال مارکس کی عظمت کا اعتراف بھی کرتے ہیں اور اس کے پیش کردہ نسخہ ہائے نجات سے کامل اتفاق بھی نہیں رکھتے ۔ مارکس کے متعلق اقبال کے مصرعے اور اشعار اب ضرب المثل بن چکے ہیں جو یہ ہیں :

قلبِ ادمومن دماغش کافر است

او کلیم بے تہلی او مسیح بے صلیب

نیست پیغمبر و لیکن دریغل دارد کتاب

اقبال نے مارکس کو ” پیغمبر حق ناشناس “ اور ” پیغمبر بے جبریں “ بھی کہا ہے ۔ ایک جگہ اس کی نگاہ کو ” پرسوز “ و ” ساس کے افکار کو مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے

’روزِ حساب‘ قرار دیا ہے۔

ان مصرعوں اور نقد پاروں کو غور سے دیکھیے تو یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ ایک گونہ اختلافِ نظر کے باوصف ہر جگہ اعترافِ عظمتِ مقدم ہے اور اختلافِ مؤخر !! اور یہ بات اپنی جگہ کچھ کم ابہمیت کی حامل نہیں کہ اقبال نے مارکس کے بارے میں جب جب سوچا، ان کے ذہن میں پیغمبر کا خیال در آیا۔ مارکس بے شک بے تہمتی اور بے صلیب ہے مگر کلیم و مسیح کے قبیل سے ہے۔ وہ حق نا شناس اور بے جبریل سہی مگر ہے پیغمبر سا !! اعتراف اور اختلاف کا یہ اعتراف جو اقبال کے خلاق ذہن نے مارکس کے لیے تیار کیا، ہمدردی اور استحسان کے بے شمار پہلو لیے ہوئے ہے۔

افغانی نے ملتِ روسیہ کی تین پہلو سے داد دی ہے۔ اُس نے ملوکیت کا بت توڑا۔ سرمایہ داری کو پاش پاش کیا اور قوم پرستی کی جڑ کاٹ دی۔ کبھی اسلام کا بھی یہی مقصود تھا۔ تاہم روس نے مادہ پرستی کی روایت برقرار رکھی اور اپنے تمدن کے لیے کوئی مثبت بنیاد مہیا کرنے کے بجائے نفی اور ’لا‘ پر قرار کیا جو افغانی کے نزدیک حیاتِ انسانی کے لیے ناکافی اساکس ہے۔

قائدِ اعظم کے نام اقبال کے خطوط میں ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا خط ایک خاصے کی چیز ہے۔ اس میں سوشلزم کو ہندوستان کے پیش منظر میں زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ اقبال کا اندازہ ہے کہ اگر ہندو سماج سوشلزم کو قبول کرتا ہے تو وہ ہندو سماج نہیں رہتا اور اگر مسلمان سوشلزم کی ایک ایسی شکل کو اختیار کرتے ہیں جو شریعتِ اسلامی کی موافقت میں ہو تو یہ گویا اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹ جانا ہوگا۔ لہذا اگر غریبی کے مسئلے کا آخری حل سوشلزم ہی ہے تو پھر مسلمانوں کے لیے اپنے مسئلے حل کرنا ہندوؤں کے مقابلے میں کہیں آسان ہوگا۔ اقبال کے الہامی الفاظ (جن کے سچا ثابت ہونے کو پاکستان کے حکمرانوں نے روک رکھا ہے) یہ ہیں:

It is clear to my mind that if Hinduism
accepts social democracy it must necessarily

cease to be Hinduism. For Islam the acceptance of social democracy in some suitable form and consistent with the legal principles of Islam is not a revolution but a return to the original purity of Islam. The modern problems therefore are far more easy to solve for the Muslims than for the

Hindus.8

اتنی سی دفت حث کے بعد میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گا کہ اسلامی دنیا کے وسیع مذہبی طبقوں کے برعکس اقبال کا رویہ کمیونزم کی جانب دشمنی اور عداوت کا نہیں دوستی اور اختلاف کا ہے۔ خدا واسطے کی مخالفت درمناصمت کی بجائے تحسین و تنقید کا ہے۔ اور جہاں تک سوشلزم کا تعلق ہے اس کی جمہوری شکل یعنی سوشل ڈیموکریسی ہے اور اسلام میں اقبال اس قدر آہنگ پاتے ہیں کہ شریعت کی تائید کے ساتھ اسے اختیار کر لینا ان کے نزدیک اسلام کی اصل پاکیزگی کی جانب لوٹ جانا ہے۔ یہ منفسد و طرز فکر جو مجتہدانہ شرف نگاہی کا ہی کرشمہ اور کارنامہ ہو سکتا تھا اس عہد کے اسلامی افکار کے سرمایہ میں ایک عظیم اجتہاد اور ایک گروں بہا اعناقہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۴)

۱۹۱۰ء میں لکھی گئی نظم ”گورستان شاہی“ کا ایک شعر ہے۔

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور

ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

یہ خیال آگے چل کر ایک نظریے کی صورت اختیار کر گیا کہ اسلام کا معاشرتی اور

ثقافتی پہلو جو عدل و احسان اور اخوت و مساوات کا پیغام ہے اور چونگ و نسل اور

(۲۰۰)

اور تہان و مقام سے بالاتر ہو کر خالص انسانی سطح پر سوسائٹی کی بنیاد ڈالتا ہے اور نوعِ بشر کے لیے رحمت ہی رحمت ہے، اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور کی فوجی کارروائیوں اور مہم جوئیوں میں بڑی حد تک دب کر رہ گیا اور بعد میں ملوکیت کے باعث اسلامی تعلیم کا یہ حصہ پھر کبھی رُو بہ کار نہ آیا۔ مسلم تاریخ کے تجزیے میں یہ سچا مگر نادریاں جو اقبال کی اجتہادی نگاہ سے پیدا ہوا بعد کے سالوں میں اقبال کو بار بار احساسِ دلتا مارا کہ گزری ہوئی صدیوں کے بعض دور جہاں نہایت اہم ہیں اور ان کی یاد دلوں کو گرماتی اور ایمان کو تازہ کرتی ہے وہاں آنے والے زمانوں میں اگر اسلام کی سماجی اور ثقافتی تعلیم کا علی مظاہرہ ہو تو نہ صرف دنیا والے اسلام کی اصل خوب صورتی کو پاسکیں گے بلکہ گزرے زمانوں میں اسلام کے ساتھ جو ظلم اور فریب ہوا ہے، اس کی تلافی ہو سکے گی۔ اس خیال نے جو کبھی کسک بنا اور کبھی آرزو۔ اقبال کو نظم و نثر میں اظہار کے مختلف مواقع فراہم کیے۔

الہ آباد (۱۹۳۰ء) کے مشہور خطبہٴ صدارت میں ایک جگہ فرمایا:

”میں صرف ہندوستان اور اسلام کی قلندر و ہیود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازنِ قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اسی پر قائم ہیں، اس جمود کو توڑ دے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہیں۔ اس سے ان کے اصل معانی کی تجدید ہو سکے گی اور وہ زمانہٴ حال کی رُوح سے بھی قریب ہوں گے۔“

اس خطبے کے ڈیڑھ سال بعد اقبال نے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ جلسے کی صدارت کی۔ اس میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا:

”بس مذہب کی آپ نمائندگی کرتے ہیں، وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے تاکہ وہ اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت میں دے دے اس کے امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں۔ وہ اب بھی ایک ایسی نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے جہاں انسان کا معاشرتی

درجہ اس کی ذات رنگ اس کے کھائے ہوئے منافع کی تعداد سے نہیں بلکہ اس زندگی سے معین کیا جاتا ہو جسے وہ بسر کرتا ہے۔ جہاں غرباء، ماں داروں پر ٹیکس عائد کرتے ہوں۔ جہاں انسانی سوسائٹی معدوں کی مساوات پر نہیں، روموں کی مساوات پر قائم ہوتی ہو۔ جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی کے ساتھ شادی کر سکتا ہو، جہاں نجی ملکیت ایک امانت ہو اور جہاں سرمایہ جمع کرنے کی اس طرح سے اجازت نہ دی جاتی ہو کہ وہ اصلی دولت پیدا کرنے والے پر منحصر حاصل کر لے۔

اور ساتھ ہی فرمایا :

”مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دقیق نویسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے۔ روحانی طور پر ہم ایسے خیالات کے قید خانے ہیں زندگی بسر کر رہے ہیں جنہیں ہم نے صدیوں کے دوران اپنے گرداگرد اپنے ہی ہاتھوں بن لیا ہے۔“

اقبال اپنے بچے میں ہمیشہ متحاذ رہے ہیں اور قوم کے مختلف طبقوں درگروہوں کے جذبات کا انہوں نے سدا خیاں رکھا ہے اور بے جا جوشیلہ انداز بیان ان کا شیوہ نہیں۔ اوپر درج کی آدنی سطریں ان کے دو اہم سیاسی خیالوں سے ہیں جن سے صاف صاف پتا چلتا ہے کہ اسلام سے ان کی کیا مراد ہے اور کیا مرد نہیں ہے۔ فرد کی آزادی عدل و انصاف اور اخوت و مساوات پر مبنی ہے۔ معاشرہ جس میں فرد کی خودی کا مسل نشوونما پائے اور اپنے کمال کو پہنچے، یہ وہ اخلاقی اور سماجی قدیں ہیں جو اسلام کی سماجی اور ثقافتی تعلیم (شانِ جمال) کی منظر ہیں۔ ہمارے عہد میں اقبال نے ان پر خصوصی زور دیا ہے اور ایسے لب و لہجے در رنگ و آہنگ کے ساتھ زور دیا ہے کہ اس میں ایک اجتہادی شان نمایاں ہے۔

(۵)

اب میں اس نکتے کی طرف آتا ہوں جو آخری ہے مگر اہمیت میں کسی سے کم نہیں۔

(۳۰۲)

اگرچہ اقبال نے بعض مقامات پر جمہوری طرز سیاست کو تنقید کا ہدف بھی بنایا ہے اور یہ اس لیے کہ جمہوریت بھی اپنے کچھ نقائص رکھتی ہے تاہم وہ جمہوریت کے تائل ہیں اور اپنے ایک انگریزی مضمون Democracy and Islam میں لکھتے ہیں کہ یہ طرز سیاست اپنی بعض کمزوریوں کے باوجود بہترین نظام ہے جو انسانوں نے اب تک وضع کیا ہے اور انہوں نے ایک جگہ نہیں متعدد مقامات پر جمہوری اصولوں اور جمہوری اداروں پر زور دیا ہے اور انگریزی خطبات میں تو یہاں تک ان کی نگہداری کی ہے کہ کسی مسلمان ملک کی پارلیمنٹ کے اوپر علماء کے کسی بورڈ یا نظریاتی کونسل کے خیال کو مسترد کر دیا ہے اور اسے جمہوری رُوح کے متافی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ علماء بھی باقاعدہ عام انتخابات میں حصہ کر عوامی تائید کے ساتھ پارلیمنٹ یا مجلس میں بیٹھیں اور فقط اس حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں ادا کریں۔ کسی مذہبی بورڈ یا نظریاتی کونسل کو پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی کا کام سونپنا اس لیے بھی غیر ضروری ہے جو نہ بلکہ خطرناک ہے کہ اسلام میں چرچ یا مذہبی پیشوائیت کا تو کوئی تصور ہی نہیں اور ایسے انتظامات سے مسلمان ریاست میں مذہبی پیشوائیت استحکام پا کر مسلمانوں کی آزاد سیاسی رُوح کو کچلنے کا باعث بن سکتی ہے !! یہ موقف ان کا ۱۹۲۸ء کے لگ بھگ تھا جب انگریزی خطبات تیار ہوئے تھے لیکن وفات کے کم و بیش ایک برس پہلے ان کا جو سیاسی موقف قائد اعظم کے نام ان کے خطوط میں ظاہر ہوا ہے وہ صاف طور پر بتاتا ہے کہ عمر کے آخری سالوں میں وہ جمہوریت کی ترقی یافتہ صورت سوشل ڈیموکریسی کو اپنے تصورات کے زیادہ قریب پاتے تھے اور ان کی سیاسی سوچ ایک اور منزل طے کر چکی تھی۔

اس سفر کی داستان بڑی سبق آموز ہے۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو قائد اعظم کو لکھتے ہیں مسلم لیگ نے ابھی تک عام مسلمانوں کے لیے کچھ نہیں کیا اور جو جماعت عوام کی خوشحالی کا کوئی پروگرام اپنے سامنے نہیں رکھتی، عوام اس کا کبھی ساتھ نہیں دیتے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بڑی بڑی آسامیاں تو اعلیٰ اعلیٰ طبقے کے فرزندوں کو مل جاتی ہیں اور چھوٹی ٹوکریوں پر

وزیروں کے دوستوں اور رشتہ داروں کا قبضہ ہو جاتا ہے۔ دوسرے معاملات میں بھی ہماری سیاسی جماعتوں نے عام مسلمانوں کی حالتِ زار کو بدلنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ رولی کا مسئلہ روز بروز شدید ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمانوں کو پتا ہے کہ اس کی غریبی ہندو سا ہو کار کی بدولت ہے اور اسے یہ بھی پتا چل کر رہے گا کہ انگریزی راج کا بھی اس میں برابر کا حصہ ہے۔ جواہر لعل نہرو لاکھ کوشش کرے، مسلمان اس کی بے دین سوشلزم پر لبیک نہیں کہیں گے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی غریبی کا علاج کیسے ممکن ہے؟ خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے اجرا اور جدید تحیات کی روشنی میں اس کی مزید ترقی سے یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اسلامی قانون کے گہرے اور طویل مطالعہ کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر مناسب طور پر سمجھ کر اسے سوجھ بوجھ سے نافذ کیا جائے تو کم از کم ہر شہری کے جیسے کا حق محفوظ کیا جاسکتا ہے لیکن قانونِ اسلامی کا نفاذ اور ترقی enforcement and development ناممکن ہے جب تک کہ ہمارے پاس ایک یا زیادہ آزاد مسلم ریاستیں نہ ہوں۔ کئی برسوں سے میرا پختہ یقین ہے کہ مسلمانوں کی رولی اور پرامن ہندوستان کے مسئلے کا یہ واحد حل ہے۔ اس کے ہوا تو خانہ جنگی ہے جو ہندو مسلم فسادات کی صورت پہلے ہی شروع ہو چکی ہے!!

مجھے اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں مثلاً شمال مغربی ہند میں فلسطین کو نہ دہرایا جائے۔ مزید برآں جواہر لعل کا سوشلزم بھی تو ہندوؤں میں خون خرابہ لے کر آئے گا۔ سوشل ڈیموکریسی اور برہمنیت کا معاملہ بدھ ازم اور برہمنیت سے مختلف نہیں۔ کیا سوشلزم کا حشر بھی وہی ہوگا جو ہندوستان میں بدھ ازم کا ہو چکا، یا اس کے بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا لیکن اتنی بات واضح ہے کہ اگر ہندو ازم سوشلزم کو قبول کرتا ہے تو وہ ہندو ازم نہیں رہتا مگر اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کی کسی موزوں شکل کو قبول کر لینا جو اسلام کے قانونی اصولوں کے مطابق ہو، کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی پاکیزگی کی طرف لوٹ جانے کے مترادف ہوگا۔ اس لحاظ سے جدید مسائل کا حل مسلمانوں کو ہندوؤں کے مقابلے میں زیادہ آسانی سے مل سکتا ہے لیکن بات پھر وہی آجاتی ہے کہ مسلمانوں کو اپنے

مسائل کے حل کے قابل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ہمارے پاس ایک یا زیادہ آزاد مسلم ریاستیں ہوں۔

اقبال کے ان الفاظ پر غور فرمائیے۔ آزاد مسلم ریاست کا مطالبہ کیوں ہے؟ اس لیے کہ مسلمان اپنے مسائل بالخصوص اپنے اقداس کا حل اس کے بغیر نہیں کر سکتے۔ اقبال کے نزدیک کم از کم جینے کی حد تک یہ مسئلہ (آزاد مسلم ریاست میں) اسلامی قانون کے جواز سے حل ہو سکتا ہے، بشرطیکہ اسے مناسب طریقے پر (property) سمجھا جائے اور ”جدید خیالات کی روشنی میں“ اس کو ترقی دی جائے۔ میں دہراتا ہوں کہ اقبال نے ”حق حیات“ (right of existence) کو محفوظ کرنے کے لیے اسلامی قانون کے موثر اجراء کے لیے دو شرائط عائد کی ہیں۔ (۱) اسے مناسب طور سے لاجستی عقل مندی اور سوچ بوجھ سے سمجھا جائے اور (۲) جدید خیالات کی روشنی میں اس کو مزید ترقی (its further development in the light of modernism) دی جائے۔

اب ایک تو اقبال نے ان دو شرائط کے ساتھ اسلامی قانون کے جواز کی بات کی ہے تاکہ نتیجہ تسلی بخش برآمد ہو اور دوسرے یہ کہا ہے کہ اگر اندس کا مسئلہ آج کے زمانے میں سوشلزم ہی سے حل ہونا ہے تو اسلام کو اس سے کوئی خطرہ نہیں بلکہ سوشل ڈیموکریسی کی کوئی موزوں شکل جو اسلامی قانون کی مطابقت میں ہو دراصل اسلام کی ابتدائی پاکیزگی کی طرف لوٹ جانا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اسلام اور سوشل ڈیموکریسی میں خاصی ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور غور و فکر اور تحقیق کے بعد سوشل ڈیموکریسی کی ایسی صورت وضع کی جاسکتی ہے جسے اسلامی قانون کی تائید حاصل ہو۔

مجھے کہنے دیجئے کہ اقبال کے یہ الفاظ اور ان کی یہ دریافت اور ادراک کہ اسلام اور سوشل ڈیموکریسی ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے حلیف ہیں اور آج مسلمانوں کے سب سے بڑے مسئلے کا حل اسلام اور سوشل ڈیموکریسی کے تعاون

سے تلاش کر سکتے ہیں۔ اس عہد کا غالباً سب سے عظیم الشان اور سب سے زیادہ حارسِ حاضرہ و آئندہ پر اثر انداز ہونے والا جہاد ہے۔

حواشی و حوالہ جات

- ۱۔ مولانا طہسیر علی نقوی، ملت بینا پر ایک عمرانی نظر، صفحہ ۵
- ۲۔ ڈاکٹر عبدالحمید، قبال بحیثیت مفکرِ پاکستان، لاہور ۱۹۵۸ء، صفحہ ۲۲۔
- ۳۔ ارمغانِ حجاز، کلیات اردو، لاہور ۱۹۸۱ء، صفحہ ۶۹۱
- ۴۔ ڈاکٹر بدیع القبال Stray Thoughts اردو ترجمہ افتخار احمد صدیقی، شذرت فکر قبال لاہور ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۰۵
- ۵۔ Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1960, p. 7.
- ۶۔ اقبال، دیباچہ پیام مشرق، کلیات فارسی، لاہور ۱۹۸۳ء، صفحہ ۷
- ۷۔ لاکھپن، لاکھیا، لاہور۔
- ۸۔ Letters of Iqbal to Jinnah, 28th May, 1937, (Lahore, 1974) p. 12.
- ۹۔ سوشل ڈیموکریسی سیاست کا وہ نظریہ ہے جو سرمایہ دارانہ طرزِ معیشت کو سوشلسٹ طرزِ معیشت میں بدلتا چاہتا ہے مگر نہ ترقی کے ساتھ نہ پروردگار کی طرزِ معیشت سے۔ انگریزی کا مشہور لغت نگار ویبسٹر سوشل ڈیموکریسی کے مفہوم میں لکھتا ہے کہ یہ سوشل ڈیموکریسی کے اصولوں درحکومتِ غیبیہ کو کہتے ہیں درحکومتِ سوشل ڈیموکریسی کا مطلب ان لفظوں میں بیان کرنا ہے ”سوشل ڈیموکریٹ وہ ہے جو اس بات میں یقین رکھتا ہو کہ اس کا پرچار

کرتا ہے کہ سرمایہ داری کو بند کر دے، درپے من و جمہوری طریقوں سے
سوشلزم میں بدل جانا چاہیے۔“

۱. ویسٹرڈکشنری، صفحہ ۲۱۶۲

10. C. A. Shervani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore 1977, p. 11.

11. *Ibid.*, p. 39.

عصری تقاضے اور خطباتِ اقبالؒ

اس سیمینار کا موضوع علامہ اقبال کے مشہور خطبات رکھا گیا ہے۔ علامہ اقبال کے خطبات کا محرک مغربی تہذیب اور فکر کا وہ چیلنج ہے جو ہماری تہذیب میں ایک بین موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ تہذیبی اور فکری اعتبار سے مسلم ممالک کو چند ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ڈاکٹر حسین حفیظی نے اپنے افتتاحی خطبہ میں فکرِ اسلامی کے ارتقائی ادوار کا بہت تفصیل سے ذکر کیا تھا لیکن میں ذرا مختلف انداز سے تین ادوار کی طرف اختصار سے اشارہ کر دے گا۔

پہلا دور تو خود حضورؐ کا زمانہ تھا جب تمام فکر، عمل، تجربہ اور عقیدہ ایک غیر منقسم اکائی کی حیثیت رکھتا تھا۔ کچھ دوسرا دور آتا ہے، یہ وہ دور ہے جب مسلمانوں کی حکومت کا دائرہ پھینا، شروع ہوا اور مسلمان جزیرۃ العرب سے نکل کر دوسرے علاقوں اور ملکوں کو فتح کرنے لگے۔ ایران، مصر اور مشرق وسطیٰ کے دیگر ممالک جہاں مسلمان بحیثیت فاتح پہنچے بڑی بڑی تہذیبوں کے مسکن تھے اور ان قدیم تہذیبوں کے آثار ابھی تک ان علاقوں میں ایک مضبوط روایت کے طور پر باقی تھے، تو ریم ایرانی تہذیب عیسائیت، یونانی تہذیب اور اسی طرح کے دیگر اثرات مسلم تہذیب اور فکر کے لیے ایک چیلنج بن کر سامنے آئے۔

اس کے بعد مغرب کی بیداری و ترقی کے نتیجے میں تازہ و رجحانہ چیلنج مغربی تہذیب اور فکر کے حوالے سے آیا۔

اس مسئلہ پر ایک بات کو نہایت وضاحت اور اہمیت سے ذہن نشین کرنے کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ یہ نیا چیلنج جو مغربی تہذیب و فکر کا چیلنج ہے اس چیلنج سے بہت مختلف ہے جو قدیم ایرانی یا یونانی تہذیبوں کے آثار کی صورت میں ہمارے سامنے آیا تھا۔ صورت یہ ہے کہ اس دور میں

مسلمان فاتح کی حیثیت رکھتے تھے جبکہ اس دور میں مسلمانوں کی حیثیت مستوح و محکوم کی تھی۔ مغربی تہذیب کا چیلنج ایک فاتح قوت کا چیلنج ہے۔ اس لیے اس کا رویہ جارحانہ ہے۔ پہلا چیلنج ان تہذیبوں کی طرف سے تھا جو خود رو بہ زوال تھیں۔ جدید چیلنج اس مغربی تہذیب کی طرف سے ہے جو زندہ اور توانا ہے۔ پہلے چیلنج میں کچھ ایسی صورت تھی جیسے اسلام کو ان قدیم تہذیبوں کا وارث بننا ہے اور واقعی ان تمام تہذیبوں کا وارث بننے کے بعد مسلمانوں نے ان کو اسلامی قاسب میں زندہ کیا اور پھیلایا۔ لیکن اب جو مغربی تہذیب کا چیلنج ہے اس کی نوعیت بالکل مختلف ہے۔ یہاں وارث بننے کا سول نہیں ہے بلکہ اب اس چیلنج کے خد ف خود اپنے آپ کو بچانے کی ایک مدافعتہ کوشش ہے۔ ایک اور بڑا فرق یہ ہے کہ قدیم تہذیبوں کا چیلنج ایک فلسفہ و نظام فکر کا چیلنج تھا لیکن جدید مغربی تہذیب کا چیلنج سائنس اور ٹیکنالوجی کا چیلنج ہے جو تجربہ اور مشاہدہ کے ہتھیاروں سے لیس ہے۔ اس طرح اس کی طاقت اور برتری واضح اور بین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے چیلنج کو مسلم تہذیب نے بڑی خوب صورتی سے حل کر لیا لیکن اس جدید چیلنج یعنی مغربی تہذیب کے چیلنج کا مقابلہ کرنے و اس کا جواب دینے میں بڑی دشواری پیش آ رہی ہے۔ ورزوات کے قاضوں کے مطابق فکر و عمل کی نئی رائیں تلاش کرنے کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔

اس نئے چیلنج کی ایک اور خصوصیت یہ بھی ہے کہ جسے ہم مغربی تہذیب کہتے ہیں، یہ عملاً ایک عامی تہذیب ہے۔ بعینہ حاتمہ میں تمام دنیا ایک وحدت (Unit) بن گئی ہے۔ اس اعتبار سے ہم خود بھی مغربی تہذیب ہیں۔ ایک حصہ بن کر دگئے ہیں اس لیے کہ ہمارا رہنا سہنا، ہماری معاشرہ ہماری تعلیم اور ہماری فکر مغربی تہذیب سے کسی نہ کسی حد تک، اور کسی نہ کسی طور متاثر ہیں۔ صورت یہ ہے کہ خواہ ہماری اس تہذیب کے اندر کوئی بھی حیثیت ہو مگر ہم ہیں اسی مغربی عامی تہذیب کا ایک حصہ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم بڑا بچہ رہتے ہیں تو گویا خود اپنے ہی ایک حصہ سے الچھ رہے ہیں۔ ہم ایک طرف مغربی تہذیب کی برائیاں کرتے ہیں، اس کے عیب گناتے ہیں لیکن ہماری زندگی کا نقشہ اسی مغربی تہذیب کی نقالی کرتا نظر آتا ہے۔ اور اگر انسان اس مسئلہ پر غور کرے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس تہذیب (مغربی تہذیب) سے بچ کر نکلنے کا کوئی راستہ ہے بھی نہیں۔ تو یہ کیفیت اور الجھن ہے جس سے ہم دوچار ہیں۔

مغربی فکر کے چیلنج کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس تہذیب بنی شروع ہوتی وہ حقیقت (qualitative) پر منحصر ہے یعنی جو بات عقلیت کے دائرے سے باہر ہے وہ کوئی معتبر بات نہیں ہے۔ اس طرح اس کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ اس میں مقداریت (quantity) کو اقدار (quality) پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس رجحان کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقداری (qualitative) حقیقتیں پیچھے بٹ گئیں اور ان کی جگہ مقدار کی (quantitative) حقیقتیں سامنے آ گئیں۔ سب اہمیت ان باتوں کی ہے جنہیں ناپا جاسکتا ہے۔

اس طرح مغربی تہذیب کا چیلنج صرف افکار و نظریات تک محدود نہیں تھا بلکہ تمام زندگی کی عملی حقیقت کو متاثر کرنے اور بدلنے والا چیلنج تھا۔ اس اعتبار سے یہ چیلنج اس چیلنج سے بہت مختلف و شدید تھا جس کا تار پر کشے پہلے دور میں مسلمانوں نے متبادل کیا اور جس کو حل کرنے اور جس کی فکری و عملی خصوصیت کو وہ اپنے اندر جذب کرنے میں کامیاب ہو سکے۔

اب مجھے ایک دوسرا نکتہ کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرانی ہے اور وہ یہ کہ علامہ اقبال نے جو یہ مباحث چھیڑے ہیں کہ مسلم کلچر اور یونانی کلچر میں کیا فرق و امتیاز ہے اور پھر انہوں نے یہ بات جو کہی ہے کہ ہم نے یونانی کلچر کی نقالی نہیں کی بلکہ اس کی تردید کی ہے۔ یونانی فکر میں محض استخراجی طریقہ (deduction) تھا۔ مسلمانوں نے استقرائیت و تجربیت (induction / experimentation) کا اضافہ کیا۔ میرے خیال میں ان باتوں میں بہت زیادہ جہان نہیں ہے۔ صورت یہ ہے کہ ایک کلچر و دوسرا کلچر کا تعلق ہے اور تعلق محض ایک میکینکی عمل نہیں ہے جس میں یہ دیکھا جائے کہ ہم نے یونانی تہذیب کے کتنے شے کو روک لیا اور کتنے کو قبول کیا بلکہ تہذیب ایک زندہ حقیقت (living organism)

کے طور پر ہوتی ہے، اور جس طرح کوئی زندہ چیز اپنے ماحول سے متاثر ہوتی ہے یعنی اس کے مثبت اثرات کو قبول کرتی ہے اور منفی اثرات کو رد کرتی ہے اسی طرح ایک تہذیب بھی دوسری تہذیب کے کچھ اثرات کو قبول کرتی ہے اور کچھ اثرات کو رد کر دیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب کوئی زندہ شے صحت مند و توانا حالت میں ہو تو ماحول سے اس کو صحت اور توانائی حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اگر

وہ شے خود ہی کمزوری کی حالت میں ہو تو ماحول کے اثرات اس پر غالب آ جاتے ہیں۔ تازہ ہوائیں اور ٹھنڈا موسم اس شخص کے لیے جس کی صحت اچھی ہے خوشگوار اثرات کا حامل ہوتا ہے۔ جبکہ کمزور اور بیمار لوگوں کے لیے یہ موسم صحت کی خرابی اور کمزوری کا باعث بن جاتا ہے۔ یہی صورت میں رہتا ہے اس کے کہ جسم ماحول کے اثرات کو جذب کر کے، اس سے توانائی حاصل کرے اور جو اثرات اس کی ضرورت کے مطابق نہیں ان کو رد کر سکے وہ ماحول کے اثرات سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ اب آپ یہ دیکھیے کہ جس وقت مسلمان قدیم تہذیبوں سے دوچار ہوئے وہ ان کی طاقت کا زمانہ تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلم تہذیب میں پڑھنے اور پھیلنے کے امکانات پوری طرح موجود تھے۔ اس لیے اس میں پرانی تہذیبوں کے مثبت اثرات کو جذب و قبول کرنے اور ان تہذیبوں کا اثرات بننے کی صلاحیت موجود تھی لیکن جدید مغربی تہذیب کا چیلنج اس وقت سامنے آیا جب مسلمان فکر و عمل کے اعتبار سے زوال اور انحطاط کا شکار تھے۔ یہ صورت حال پہلی صورت سے یکے مختلف ہے۔ اس لیے ہمیں اس چیلنج کا مقابلہ کرنے میں دشواری پیش آرہی ہے۔

مغربی تہذیب کے چیلنج کا اثر ہماری دینی روایات پر بھی پڑا۔ یورپ میں بھی یہ صورت پیش آئی لیکن چونکہ یہ خود یورپ کی تہذیب تھی اور پھر مغرب میں (renaissance) احیائے علوم اور اصلاح کی تحریکیں چلیں اور ڈیکارٹ جیسے مفکرین کی فکر سامنے آئی۔ اس لیے وہاں کوئی تضاد یا الجھن نہیں پیدا ہوئی۔ بلکہ یورپ کی دینی روایت نے ان اثرات کو جذب و قبول کر لیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ میں جدید مغربی تہذیب جسے مقداری تہذیب کہا جاتا ہے اور مذہب میں کوئی تضاد یا بحران کی صورت پیدا نہیں ہوئی۔ لیکن ہماری صورت اس کے برعکس ہے۔ ہم فکری، اعتبار سے چودھویں صدی عیسوی میں کھڑے ہوئے ہیں۔ ہماری فکر قرون وسطیٰ کی فکری روایت سے آگے نہیں بڑھی۔ گویا ہمارے یہاں یہ تضاد قرون وسطیٰ اور تہذیب جدید کے تصادم کی صورت میں نکلا۔ ہمارے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ ہمارے یہاں صورت یہ ہے کہ بیسویں صدی چودھویں صدی کے اوپر آ کر بیٹھ گئی ہے۔ یہ ہمارے لیے بہت بڑا چیلنج ہے اور کیونکہ ہم مذہبی روایت میں زندہ تھے اس لیے اب ہمارے تشخص (identity)

کا سوال پیدا ہوا۔ چونکہ اس کا تعلق براہ راست ہمارے مذہب سے تھا اس لیے ہم نے تجدید اور اجتہاد کی باتیں کرنا شروع کیں اور پھر اجتہاد کی ضرورت اور زمانے کے تقاضوں کی اہمیت پر بہت زیادہ زور دیا جانے لگا۔ اس کی وجہ یہ بن کر باہر کے اثرات جو آئے وہ اتنے گہرے تھے کہ اب ہم بھی اسی اثر میں رنگے ہوئے ہیں۔ ہم اس سے بے خبیثیت بھی محسوس کر رہے ہیں اور اس سے باہر نکلنے کا کوئی راستہ بھی نظر نہیں آتا۔ تو گویا ہمارا ایک حصہ دوسرے حصہ سے متصادم ہے۔ ہمارے اندہ ۴ اویں اور ۵ اویں صدی اور بیسویں صدی کے مابین لڑائی جاری ہے اور ہمیں اپنا وہ تشخص جس میں ہمارا دین اور ہماری دینی روایت یک بہت اہم کردار ادا کرتی ہے خطرہ میں نظر آتا ہے۔ اس وجہ سے ہم یہ چاہتے ہیں کہ جو باتیں ہمیں عزیز ہیں اور جن سے ہمیں کوئی مشغہ نہیں تو ان کے لیے کوئی نہ کوئی دینی جواز پیدا کر لیا جائے تاکہ وہ ہمارے لیے قابل قبول ہو سکیں۔ اس کے ساتھ ہی فکری سطح پر اور معاشرتی سطح پر وہ باتیں جو ہماری نظر میں مفہوم اور پسندیدہ نہیں ہیں ان کی بھی کوئی نہ کوئی نسبت دین اور روایت سے قائم ہو سکے تاکہ وہ تضاد جو پیدا ہو رہا ہے وہ اگر پوری طرح حل نہیں ہو سکتا تو کسی نہ کسی حد تک دور ہو جائے۔

اقبال کے ساتھ لکچرز میں دراصل اسی انجمن کا کوئی سلسلہ شروع کرنے کی ایک کوشش منظر آتی ہے۔ اس چیلنج کے جواب کی کوشش سے جو مغرب کی طرف سے آیا۔ اگر آپ نے اُن کا مطالعہ کیا ہے اور مجھے اندیشہ ہے کہ کم آدمیوں نے اس کو پڑھا ہوگا۔ اقبال کے متعلق تقریر کرنا تو آسان ہے مگر اس کتاب کو پڑھنا اور سمجھنا بہت مشکل ہے۔ کہیں کہیں تو اپنے آپ ہی کو سمجھانا پڑتا ہے کہ ہاں یہ سمجھ گئے آگے چلو، تو وہ موضوعات خاص طور پر اہم ہیں۔ ایک تو اس چیلنج کا جو اثر دین کے اوپر پڑتا ہے۔ دین سے یہاں پر میری مراد خالص مذہبی افکار و عقائد (religion) ہے اور دوسرا وہ اثر جو معاشرے یا تمدن پر پڑتا ہے۔ دین یا (religion) کے متعلق علامہ اقبال نے ابتدائی لکچرز میں بحث کی ہے۔

اس حصہ میں مذہبی فکر اس کی اس اس اداس کے اثرات کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ یہی

فکر کی بنیاد جس تجربہ پر ہے۔ اس تجربہ کی کیا خصوصیات ہیں؟ کیا اس میں کوئی (conscience)

یعنی وقوفی ضمیر یا علم کا حصہ بھی ہوتا ہے یا محض ایک احساس اور تعقل ہی ہے۔ عقل و وجدان

ہاکی تعلق ہے۔ عقل کی کیا حدود (limits) ہیں کیا وہ زمان و مکان کے اندر محصور اور محدود ہے یا اس سے ماوراء اور کس (transcend) بھی کر سکتی ہے۔ مذہب اور فلسفہ اور سائنس کا باہمی تعلق کیا ہے، ان کے تضادات کیا ہیں، ان تضادات کے باوجود ان میں ہم آہنگی کی صورت کیا ہے، وہ تجربہ جسے ہم مذہب کی بنیاد کہتے ہیں اس کی صحت اور سند (validity) کا کب معیار رہے۔ یہ تمام سوالات اٹھائے گئے ہیں اور ان کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔

دوسرے حصہ میں علامہ اقبال نے مخصوص سلامی، معاشرے سے متعلق جویا میں ہیں، مثلاً تقدیر کے متعلق، وقت کے متعلق، جبر و اختیار کے متعلق اور خصوصاً اجتہاد کے متعلق سوالات اٹھائے ہیں اور ان سب میں اجتہاد کا سوال ان کے نزدیک سب سے زیادہ اہم ہے جس پر انھوں نے چھٹے لیکچر میں تفصیلی بحث کی ہے۔ اس لیکچر میں علامہ اقبال نے خاص طور پر ترکی کی حالت کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ ترکی اس وقت آزاد اور سیکولر مسلمان سلطنت کی منت زندگی کر رہا تھا، وہاں کے حالات، اور مسائل اور تبدیلیوں کا، انھوں نے مطالعہ کیا اور پھر اجتہاد کے مسئلہ کو مابعد الطبیعی تصورات (metaphysical concepts) سے بھی نسبت دی حقیقت کے رد پہلو ہوتے ہیں، ایک دوام، اور ثبات کا پہلو، اور دوسرا تغیر اور تبدیلی کا پہلو۔ جب کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے متعلق کہا گیا کہ 'الان کما کان'، یعنی حقیقت ویسی ہی تھی جیسی کہ ہمیشہ سے تھی اور ہمیشہ رہے گی اور دوسری طرف حقیقت کی ہر روز ایک نئی شان ہے۔ کل یوم کھوئی شان کو یا حقیقت کے دوام اور ثبات کا پہلو زمان و مکان میں جب ظاہر ہوتا ہے تو اس میں تغیر اور تبدیلی کی شان نظر آتی ہے۔

اب اجتہاد میں صورت یہ ہے کہ بنیادی اصول و اقدار تو قائم اور ثابت ہیں لیکن زمانہ بدلتا رہتا ہے اور یہ تاریخ کی حرکیت (dynamics) ہے اس میں زمانہ بدلتا رہتا ہے گا۔ پیداواری رشتے، اور طریقے بدلیں گے۔ معاشی اور معاشرتی روابط تبدیل ہوں گے۔ حکومت کے طریقے، سوسائٹی کی ہئیتیں (forms) بدلیں گے تو ان بدلتی ہوئی حالتوں پر نہ بدلنے والی اقدار کا اطلاق کس طرح کیا جائے۔ یہ اصل میں اجتہاد کا مسئلہ ہے۔

در اصل اقبال نے اجتہاد کے معنوں کو بہت وسیع کر دیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ہر انسانی فکر اجتہاد ہے۔ اور ہر شخص اجتہاد کر سکتا ہے۔

گویا اجتہاد پر ان کا اس قدر زور دینا پھر یہ کہنا کہ نیلغفرہ فرد کے بجائے جماعت بھی ہو سکتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ترکی کی مثال کو اپنے سامنے رکھ کر یہ کہنا کہ سیاست کے تقاضوں کو دین کے تقاضوں سے جدا بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح ان کی فکر میں دو بڑے اور اہم موضوعات نظر آتے ہیں ایک تو وہ ہے جو دین اور اعلیٰ مغرب بھی دین کے متعلق خصوصی غور و فکر کرتے ہیں (فلسفہ مذہب سے متعلق ہے اور دوسرا وہ جو معاشرے سے متعلق ہے۔

اب میں چند اہم افکار کے بارے میں جن پر اس سیمینار میں بھی گفتگو ہوئی ہے کچھ عرض کر دوں گا۔

ایک تو فکرِ حاضر کی خصوصیات پر جو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کسی طرح سے ان کو اسلامی فکر سے نسبت دینے اور ان کا دینی جواز قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں مثلاً یہ کہنا کہ عقل طبعی تو اسلام کے مذہبی موجود ہے، تجرباتی اور طبعی علوم تو خود اسلام کا منشا ہیں اور مغرب جو کچھ بھی کر رہا ہے اس پر ہمیں شرمانے کی ضرورت نہیں ہے اور ان علوم کی طرف رجوع کرنا مسلمانوں کے لیے اپنے اصل کی طرف لوٹنا ہے۔ یہ ذہنیت خود ایک احساسِ کمتری کی مظہر ہے جس وقت کہ کمتری کا احساس نہیں ہوتا تو یہ بات پیدا ہی نہیں ہوتی کہ یہ چیز تو ہمارے بزرگوں کی ہے، یہ رویہ کچھ زیادہ صحت مند نہیں ہو کر رہا، یہ کہنا کہ علمِ ارسطیاء میں تو تمام علومِ طبعی، سائنسی وغیرہ شامل ہیں اور قرآن نے علمِ الاشیاء کا ذکر کر کے ایک طرح سے تمام علوم کی میراث مسلمانوں کو عطا کر دی ہے اور تمام کائنات کی تسخیر کی بشارت دے دی ہے۔ بہت خوش آمد نظر فکر نہیں ہے بہت ہی مختصر بات میں عرض کر دوں کہ یہ کہنا کہ ہمیں سائنس اور ٹیکنالوجی کو قبول کرنے سے ہچکچانا نہیں چاہیے۔ یہ ایک نسبتاً غیر ضروری بات ہے اس لیے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کو قبول کرنے سے ہچکچانے کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اسے تو پہلے ہی بڑے شوق سے قبول کیا جا رہا ہے لیکن مسئلہ اتنا سیدھا نہیں ہے اس لیے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے ساتھ اس کا کچھ بھی آتا ہے اس کی فکر، فلسفہ حیات و کائنات کے متعلق اس کا نظریہ اس کا کائناتی نظریہ (world view) زندگی کی قدر و قیمت کے متعلق اس کا نقطہ نظر یہ سب

باتیں بھی سائنس اور ٹیکنالوجی کے ساتھ آجاتی ہیں۔ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ سائنس کو تو لے لو اور اپنے مذہب کی روایت، اور اقدار کو بھی جوں کا توں برقرار رکھو، ان دو باتوں کا میل نہیں ہو سکتا۔

جو ہمارے مقصد است اور التدار ہیں ان پر خارجی اثرات کا بڑا اثر پڑتا ہے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ہمارے ماحول اور مہن سہن کا ہمارے خیالات اور نظریات پر اثر نہیں پڑتا۔ اثر تو اس بات کا بھی پڑتا ہے کہ آپ زمین پر بیٹھ کر کھانا کھاتے ہیں یا مینر پر بیٹھ کر آپ اپنی کمروں میں کس طرح رہتے ہیں اور پھر اگر آپ ذرا اور گہرائی میں جائیں تو دیکھیں گے کہ پوری زندگی کے نظریہ پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

جہاں تک تسخیرِ عالم کی بات ہے تو اس کو دیکھ کر یکس جیرانی سی ہوتی ہے کہ کس طرح چاند، درست رول اور خلا میں انسان تسخیر کر رہا ہے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ جس تسخیر کا ذکر ہماری کتاب کلامِ پاک میں ہے یہ وہ تسخیر نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اس میں اہم سوال یہ آتا ہے کہ کائنات کے انسان کا رشتہ کیا ہے؟ کلامِ پاک انسان اور کائنات کے درمیان بڑا گہرا اور اہم تعلق بتا ہے اور وہ یہ کہ کائنات عام کبیر ہے اور انسان عالمِ صغیر ہے۔ عالمِ صغیر (انسان) اور عام کبیر (کائنات) کے درمیان بڑی ہم آہنگی ہے۔

تسخیرِ دشمن کی بھی ہوتی ہے اور تسخیرِ محبت میں بھی ہوتی ہے۔ دشمن کو تسخیر کرنا جس قدر مشکل ہے دوست کو تسخیر کرنا اس سے کم مشکل نہیں ہے۔ یوں سمجھیے کہ زندگی اور اس کائنات سے جو تعلق مغرب نے قائم کیا ہے، جو مغرب کا کائناتی نظریہ word view ہے۔ اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ فطرت کے وسائل کو مسخر کر کے اپنے مفاد کے لیے استعمال کیا جائے یعنی مغرب کا مطلق نظریہ اس کو ٹیکنالوجی میں ڈھال کر اس سے زندگی کی سہولتیں حاصل کرنا، اور اپنی طاقت میں اضافہ کرنا ہے۔ مگر تسخیرِ عام کا یہ تصور ہمارے دین اور دینی روایت سے مطابقت نہیں رکھتا۔

اس کا فرق ایسا بتایا گیا ہے (شاید حسین نصر نے ایک جگہ بتایا ہے) کہ یہ بالکل ایسی ہی بات ہے کہ جیسے ایک prostitute سے تعلق ہے جو محض وقتی اور ذاتی مفاد کی بات

ہے جو ٹوٹنے کی بات ہے، اور دوسرے ایک قانونی یا شرعی ازدواج legal wedlock

کی بات ہوتی ہے۔ انسان کا فطرت سے جو تعلق اور تسخیرِ فطرت کا جو مقصد دین نے بتایا ہے

(دین اسلام اور دوسرے دینوں) وہ اس رشتہ سے بہت مختلف ہے جو موجودہ مغربی تہذیب کا تصور ہے۔ علامہ اقبال نے اکثر جگہ مغرب کے سائنس دانوں اور مغربی فلاسفہ کے اقوال نقل کیے ہیں اور اس لیے نقل quote کیے ہیں تاکہ دین اسلام کی تعظیم کی تائید حاصل کی جاسکے مثلاً یہ کہ ہم مادیت کے قائل نہیں ہیں روحانیت کے قائل ہیں۔ اس ضمن میں یا اس کی تائید میں یہ کہا کہ اب علم طبیعیات physics کی مادیت بھی ٹوٹ چکی اور اب غلت اور معلول کا وہ تعلق نہیں رہا جو پہلے تھا۔ اب ایٹم بھی توانائی میں تبدیل ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مگر یہ روایت اس روحانیت سے بہت مختلف ہے جس کے اندر یہ کہا گیا کہ زمین و آسمان میں جتنی اشیا ہیں سب اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہیں۔ جس کے اندر شب قدر کی حقیقت بیان ہوئی جن میں یہ کہا گیا کہ فرشتے نازل ہوتے ہیں آسمان سے زمین کی طرف اور زمین سے اعمال کا حساب کتاب لے کر آسمان کی طرف صعود کرتے ہیں تو یہ روحانیت اس روحانیت سے بالکل مختلف ہے۔ یہ کائنات کے دو مختلف تصورات ہیں۔

یہ دو مختلف سطحوں یا قضا یا categories کی باتیں ہیں جس کے لیے ہمارے یہاں ملک اور ملکوت کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ ملکوت تک سائنس کے راستے سے نہیں پہنچ سکتے بلکہ اس تک رسائی بصیرت vision کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ معتبر بصیرت ہی اس تک رسائی اور اس کی حقیقت کو دریافت کرنے کا ذریعہ ہے۔

ملاحظہ فرمائیے اس پر کافی بحث کی ہے، عام ملکوت کو عام مشا کہ ہے اور اس کے مشاہدہ کے لیے تخیل کا لفظ استعمال کیا ہے، اس ضمن میں آنکھوں نے خاص طور پر کلام پاک کے لفظ قلب کا ذکر کیا ہے۔ قلب کے مختلف مدرج پلانے ہیں۔ اس کا پختہ درجہ تجزیاتی یا عملی عقل ہے اور قلب کا ایک بلند درجہ وہ بھی ہے جہاں عام ملکوت کا مشاہدہ ممکن ہو جاتا ہے۔ یہ ایک بصیرت کی بات ہے۔ ایک معروضی حقیقت objective reality کی

بصیرت کی بات ہے جب معروضیت (objectivity) اور مرفوعیت subjectivity کا فرق مٹ جاتا ہے۔ لیکن سائنسدان اور فلاسفہ کے اقوال کو اس بات کی تائید میں نقل کرنا میرے سمجھتا ہوں اس لیے مناسب نہیں ہے کہ

یہ دونوں باتیں مختلف درجہ اور مختلف قضایا کی ہیں، ان کو ملایا نہیں جاسکتا۔ یہ ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتی ہیں۔

مذہبی تجربہ پر علامہ اقبال نے بہت زور دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دین کی تمام بنیاد مذہبی تجربہ پر ہے، یہ تجربہ بہت گہری چیز ہے۔ اردو میں تو وجدان experience اور تجربہ experiment (دونوں کے لیے تجربہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں لیکن ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے۔ اسی زمانہ میں تجربہ کو تو مانا جاتا ہے لیکن وجدان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اسے موضوعیت کہہ کر رد کیا جاتا ہے۔ علامہ نے جو تجربہ پر زور دیا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ جیسے تجربہ ایک حال کی سی کیفیت ecstasy ہے مگر میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے دین میں حال پر اتنا زور نہیں ہے جتنا مقام پر ہے یعنی آدمی کے شعور کا مرتبہ کیا ہے اور خاص طور پر جو بات کہی گئی ہے وہ یہ کہ تفکر و مراقبہ meditation اور عمل سے انسان کا شعور بدلتا ہے اور شعور بدلنے سے انسانیت کا مرتبہ اور مقام بدلتا ہے اور اس شعور کا ایک درجہ الہام تک پہنچ جاتا ہے۔ حضرت امام جعفر صادقؑ کا ایک قول جناب فرید الدین عطارؒ نے اپنی کتاب تذکرۃ الاولیاء میں نقل کیا ہے۔ وہ قول یہ ہے کہ الہام از صفت مقبولان است (الہام مقبول بندوں کی صفت ہے)۔ و ریل ساختن بے الہام از علامت ماندگان است، صوفیاء کی اصطلاح میں اسے قلب کی آنکھ کھلنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر قلب کی آنکھ نہیں کھلتی اور اس کے بغیر دلیلیں تراشے جاؤ تو یہ ماندگان کی علامت ہے۔ (ماندگان مقبولان کے مقابل احساس کی ضد کے طور پر استعمال ہوا ہے)۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ آدمی کی بصیرت کی صحت اور سند کی کسوٹی اور معیار یہی ہے کہ اس کا شعور کس درجہ پر ہے، آدمی اپنے آپ کو کھینچ جاتا ہے اور اکثر اپنے توہمات کو بصیرت سمجھنے لگتا ہے۔ جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے یہ واقعی ایک بڑی اہم چیز ہے اور زندہ تصور ہے احساس کی بہت ضرورت بھی ہے لیکن یہ بات کچھ زیادہ اچھی نہیں ہے کہ جو بات ہماری نگاہ میں محمود یا پسندیدہ ہے اس کا کوئی نہ کوئی جواز قرآن شریف سے نکال لیا جائے ہر کامیاب حاکم یہ بات کرتا ہے کہ کلام پاک کی مشوریت قُلْ اَللّٰهُمَّ مَا بَكَ الْمَلِكُ قُوَّتِي الْمَلِكُ مِنْ تَشَاءٍ وَتَعْنِجُ الْمَلِكُ جِئْتُ تَشَاءٍ۔ سے اپنے لیے جواز نکال لیتا ہے کہ اللہ مالک الملک ہے اور ہماری

کا میاں بلی کا توازیہ ہے کہ اللہ نے ہمیں ملک اور عزت دی ہے جس وقت ہٹ کر عروج پر تھا اس زمانہ میں آمریت بہت مقبول تھی اور کہا جاتا تھا کہ کلام پاک میں تو اطاعت امیر پر اس قدر زور ہے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت کے بعد اول الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور اول الامر وہ ہے کہ جس کے پاس طاقت ہے۔ اب رہ گیا یہ سوال کہ اس کے پاس طاقت کیسے آئی ہے؟ اس کو چھوڑ لیکن چونکہ اس کے پاس طاقت ہے تو وہ اول الامر ہے اور اس کی اطاعت کرو۔ اب آمریت کے بدلے جمہوریت کا زمانہ ہے، اب یہ کہا جانے لگا کہ کلام پاک میں تو شوریٰ کا حکم ہے اور یہ ثابت کیا جانے لگا کہ خلافت راشدہ جمہوری حکومت تھی۔

میرا کہنا یہ ہے کہ بچائے ان بھٹوں کے کہ اسلام میں طرز حکومت آمریت ہے یا جمہوریت ہم مسئلہ کی اصل روح کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ تمام کلام پاک کو آپ دیکھ لیں اس میں طریقہ ہائے حکومت forms of government کے متعلق کوئی حکم نہیں ملے گا جہاں بھی ذکر ہے وہ فرد کا ہے اور معاشرہ کا ہے اور یہی دو بنیادی حقیقتیں ہیں جہاں تک حکومت کا تعلق ہے تو معاشرہ اپنی ساخت کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی طرز حکومت اختیار کر لیتا ہے اور وہ طرز حکومت کا ادارہ اپنی اصل میں سیکولر ہے، اس لیے کہ جس مقصد کے لیے اسے اختیار کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی مذہبی یا روحانی تقدس کی بات نہیں ہوتی جس طرح سے زندگی کی اور ضرورتیں ہیں ان کے لیے کچھ ادارے قائم کیے جاتے ہیں اسی طرح حکومت کا ادارہ بھی سیکولر (secular) ادارہ ہے، مقدس ادارہ نہیں ہے۔

اب ہم یہ بات کہتے ہیں کہ دین کا کام فرد کی اصلاح کرنا ہے اور دین کا کام معاشرے میں عدل و احسان قائم کرنا ہے، انصاف، رواداری، محبت اور اخوت قائم کرنا ہے۔ دوسروں کے حق کو ماننا، آزادی رائے اور اختلافات کے باوصف امن و اتحاد قائم کرنا ہے جس طرح کہ پیداوار کے رشتے بدلتے رہتے ہیں اسی طرح حکومت کے طریقے بھی تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بادشاہت (monarchy) ایک زمانہ میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ شکل سمجھی جاتی تھی، اس کے ذریعے مرکزیت کا تصور اور مرکزی حکومت کا ادارہ بڑا مفید اور موثر سمجھا جاتا تھا، ہمارے وہ بزرگ کہ جو دین کو ہم سے زیادہ سمجھتے تھے وہ اپنے عہد میں بادشاہت کی تائید کرتے تھے۔ ان کا

کناختا کہ وہ جو الہی مقدس آسمانی دنیا (divine, sacred, celestial world) ہے تو بادشاہت اس کا پر تو ہے۔ ظل اللہ کی اصطلاح یا لقب کسی لیے استعمال ہوتا تھا اور بادشاہ اس مذہبی (sacred) نظام کا سربراہ، وہ غلامت ہے اور بادشاہ اس توجہ کو واقعی اور حقیقی سمجھ کر یہ نہیں کرتے تھے کہ دنیا کا یہ نظام ان کی وجہ سے چل رہا ہے۔

اب زمانہ بدل گیا ہے اب جو بادشاہت کی تائید کرتا ہے وہ یا تو بے وقوف ہے یا مکار ہے جو اپنے کسی مفاد کے تحت ایسی باتیں کر رہا ہے۔ یہ زمانہ جمہوریت کا ہے جمہوریت اچھی بھی ہو سکتی ہے اور خراب بھی۔ مگر دین کے سامنے مسئلہ یہ نہیں ہے کہ آمریت ہو یا جمہوریت بلکہ یہ ہے کہ بری جمہوریت ہے یا اچھی جمہوریت، اور اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ آپ نے معاشرہ کو کتنی اور کیسی تربیت دی ہے، کتنی اصلاح کی ہے، معاشرہ اور فرد کس اخلاقی سطح پر ہیں۔ اس زمانہ میں یہ متعلق relevant سوال نہیں ہے کہ جمہوریت یا غیر جمہوریت۔ جمہوریت تو ہمارے زمانہ کا ایک لازمی ادارہ ہے۔ ہاں فرد اور معاشرہ کو دیکھنا ضروری ہے۔ معاشرہ اگر اچھا نہیں ہوگا تو جمہوریت بھی بری جمہوریت میں تبدیل ہو جائے گی اور اگر معاشرہ اچھا ہوگا تو جمہوریت اچھی طرح کام کرے گی۔

اجتہاد کی بابت میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہمیں غلبہ عمرانیات (socialism) سے بھی واقف ہونا چاہیے جس طرح آسمانی کتاب اسی زبان میں ترتی ہے جو ان لوگوں کی زبان ہوتی ہے جو اس دین کے مخاطب اول ہوتے ہیں اسی طرح ان لوگوں کے معاشرتی پس منظر (background) کو بھی نظر میں رکھنا ہوگا۔ تاریخ کی حرکیت کے تحت یہ تمام چیزیں بدلتی چلی جاتی ہیں (عمرانی روایات، اقدار اور رسوم و رواج) اب دیکھنا یہ ہے کہ اس سوسائٹی کے اندر (جو دین کی مخاطب اول تھی) کوئی خاص حکم جو آیا ہے اس کی ہم کیا ہے۔ اس کی سمت کیا ہے اور ہماری موجودہ سوسائٹی کے اندر ان باتوں کو ہم کس طرح پورا کر سکتے ہیں، اس حکم کی روش اور اصل اصول کو کس طرح اپنے حالات پر منطبق کر سکتے ہیں، مثلاً اس بات کو دیکھتے کہ کلاس پاک میں سود کو بہت زیادہ بڑا یا گیا ہے۔ اسے اللہ

اور رسولؐ سے لڑائی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس صدقات پر زور دیا گیا ہے، یہ بتایا گیا ہے کہ جو تمھاری ضرورت سے زیادہ ہو اُسے عثم اتفاق کر دو۔ اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ اصل اصول یہ ہے کہ زر کی محبت اور حب زر میں ملوث ہونا دین کے عین متضاد بات ہے بلکہ دولت کا اصل مصرف اسے انسانی فلاح (human welfare) میں خرچ کرنا ہے اور دوسری بات ہمیں یہ معلوم ہوتی ہے کہ زر جن لوگوں کے پاس ہے وہ اُس سے اُن لوگوں کا استحصال کر سکتے ہیں جن کے پاس دولت نہیں ہے یا مقابلتاً کم ہے۔ اس استحصال کی سب سے بڑی صورت سود کی تھی۔ استحصال کی اس صورت کا سد باب کرنے کے لیے سود کو ختم کیا گیا تاکہ وہ لوگ جو معاشرے میں زیادہ دولت مند ہیں محروم و غریب طبقے کا استحصال نہ کر سکیں اب اگر ہم واقعی سود کو ختم کرنا چاہتے تو ہم یہ دیکھتے کہ ہمارے معاشرے میں استحصال کی کون کون سی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں۔ بینکوں سے حاصل کردہ نفع (bank interest) کی کیا صورت ہے اس کی کیا برائیاں ہیں اس کا کیا کردار ہے۔ اب بجائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ بلا سود بینکاری کے ذریعہ سود سے زیادہ منافع ملتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ سود کو ختم کر کے ہم زر کی محبت کو ختم یا کم نہیں کر رہے بلکہ زر کی محبت میں اور اضافہ کر رہے ہیں۔ اسی طرح ہمیں سمجھنا چاہیے کہ اگر ہم سود کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں اپنے معاشرے میں استحصال کی تمام صورتوں کو ختم کرنا ہوگا۔ زمانہ رسالت میں تو استحصال کی بہت صورتیں تھیں جن میں سب سے بڑی اور طاقتور صورت سود کی تھی۔ سود کو ختم کر کے استحصال کا دروازہ بند کر دیا گیا لیکن اس دور میں تو استحصال کے بہت سارے دروازے ہیں جب تک ان تمام دروازوں کو بند نہیں کیا جائے گا، جب تک استحصال کی تمام صورتوں کو ختم نہیں کیا جائے گا، ہم سود کو ختم نہیں کر سکتے۔

اب اگر ہم واقعی اجتہاد کرنا چاہتے تھے تو استحصال کی صورتوں پر اجتہاد کرتے لیکن ہم اجتہاد اس لیے نہیں کرتے کہ جہاں اجتہاد کرو گے وہ انقلاب کی صورت ہو جائے گی اور انقلاب ہم چاہتے نہیں، اس لیے کہ ہم امن پسند لوگ ہیں۔ تو پھر اگر واقعی سود کو ختم کرنا ہے تو تمام استحصال کی صورتوں کو ختم کرنا ہوگا بغیر اس کو ختم کیے

مسئلہ حل نہیں ہو سکتا۔

سوال سب سے بڑا یہ ہے کہ ہماری زندگی کا مسئلہ علمِ کلام کا نہیں ہے یعنی جو آپ کی زندگی میں غرابیاں ہیں تو آپ یہ دیکھیں کہ آپ کی دینی روایت کس طرح ان کو حل کرنے میں مدد دیتی ہے لیکن آپ زندگی کو علمِ کلام کے مشکلوں کے تابع کر دیں تو اس کا نتیجہ سولے دماغی انتشار کے اور کچھ نہیں نکلے گا۔ اور اس انتشار کی کچھ مثالیں ہمارے دوسرے مقررین بیان کر چکے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ دین بہت اونچی سطح پر کام کرتا ہے، آدمی کے شعور کو بدلتا ہے اس کے مرتبہ اور سطح کو بدلتا ہے۔ اور دینی فکر میں مراتبِ شعور (مراتبِ انسانی) بہت ضروری بات ہے۔ گر حفظِ مراتب نہ کتنی زندہ رہتی، اب جس وقت کہ وہ بصیرت پیدا ہو جاتی ہے (اور کہا بھی یہ گیا ہے کہ تزکیہ و تطہیرِ نفس، علمِ کتاب، اور حکمتِ بعثت پیغمبر کے بڑے مقاصد ہیں) جس وقت شعور بدلتا ہے۔ تو شعور کی اس سطح پر آپ سماجی، سیاسی، معاشی مسائل کو حل کریں۔ آپ ان مسائل کو دینی مسائل کے ساتھ نہ الجھائیں۔ اگر ایسا ہوا تو پھر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ دین حق کے بجائے نظریہ یا (ideology) بن جائے گا اور حق یعنی سچ نہ رہے گا۔ اس طرح دین محض چند نظاموں میں محدود ہو جائے گا۔ نظامِ اخلاق، نظامِ معیشت یا نظامِ سیاست بن جائے گا۔ اس طرح دین حق نہ رہ سکے گا۔ پس اس کے بعد تم مختلف نظاموں کو جوڑتے پھرو گے اور اگر نئے نظاموں کو بھی جوڑا گیا تو اس کی بجائی سے کوئی زندہ حقیقت وجود میں نہیں آ سکتی۔ بلکہ اسی طرح جس طرح تم انسانی اعضاء کو جوڑ کر آدمی نہیں بنا سکتے۔ انتشار پیدا کرنا بڑا آسان کام ہے۔ دین کی سطح کو دوسرے مسائل کی سطح سے خلط ملط confuse نہیں کرنا چاہیے۔

مسئلہ خلافت بھی اسی لیے پیدا ہوا تھا۔ ہمارے بزرگوں کو چاہیے تھا کہ وہ اس مسئلہ کو اسی سطح ہی پر حل کر لیتے اس مسئلہ کو دوسرے مسائل کے ساتھ خلط ملط کرنا نہیں چاہیے تھا۔ اس نوع کے انتشار (confusion) کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دین کے تمام مسائل علمِ کلام کے

علامہ اقبال نے اس مسئلہ پر زیادہ زور نہیں دیا لیکن پہلی بات یہ ہے کہ انہوں نے اجتہاد کے لیے ایک مابعد الطبیعیاتی پس منظر، تغیر اور ثبات پیدا کیا اور اس کی جانب بڑے پُر زور طریقہ سے اشارہ کیا۔ علاوہ انہیں انہوں نے بہت ساری زندہ حقیقتوں کی جانب نگاہ کی۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ ایک طرح سے اسلامی فکر اور اسلامی سماج کے درمیان مطابقت تلاش کرنے کا کام ہے۔ مطابقت کی تلاش دوسرا کام ہے اور خاصا اہم کام ہے لیکن انہوں نے بعض ضروری حقیقتوں مثلاً ثبات اور تغیر کے تصور، وقت کے تصور۔ تو قیسی (serial) اور دوسرے غیر منقسم اور لامتناہی حال کی جانب توجہ دلائی بلکہ میں تو یہ بات کہتا ہوں کہ وہ جو خودی اور فردیت والی بات ہے وہ بھی انسان کے لیے طاقت کا اشارہ ہے (حالانکہ میں تو ہمہ دست کا قائل ہوں اور سمجھتا ہوں کہ سب سے بڑی خودی سب سے بڑی تہذیب اور کمال خود خودی کی نفی ہے) لیکن اس زمانہ میں جو انفرادیت individualism کا زمانہ ہے، جس کے اندر انسانی رشتے کمزور پڑ چکے ہیں اور فرد خود کو تنہا سمجھتا ہے اور معاشرہ محض ہجوم بن کر رہ گیا ہے۔ علامہ کے یہاں خودی طاقت کا منبع ہے اور اس میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کے اندر تنہائی کا خاتمہ ہو سکتا ہے اور زندگی کی جدوجہد میں حصہ لیا جاسکتا ہے۔ تقدیر کے متعلق علامہ نے جو کچھ فرمایا ہے اس سے مراد ان امکانات اور طاقتوں کو جو بالقوہ موجود ہیں، بالفعل بنانا ہے۔ یہ سب کچھ ایک خوش آئند، بلکہ کھلا ہوا مستقبل ہے۔ علم اور وجود knowledge and being کے ایک ہونے کے متعلق جو بتایا ہے کہ وہ علم جو آپ سے باہر ہے وہ سمعی علم ہے۔ وہ ایک بوجھ ہے جبکہ وہ علم جو آپ کے وجود کا حصہ ہے وہ نور ہے۔ تخلیق سے متعلق علامہ فرماتے ہیں کہ تخلیق کا عمل مسلسل جاری ہے اور پھر یہ مسئلہ بھی اٹھایا کہ کائنات کی روحانی تعمیر کی جائے۔ فرد کی روحانی آزادی اور انسانیت کے ارتقاء کا روحانی اصول بھی ہونا چاہیے۔ علامہ اقبال نے یہ چند بڑے اہم سوالات اٹھائے ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ اس کام کے لیے اقبال کے خطبات ایک بہت اچھا نقطہ آغاز

فراہم کرتے ہیں۔ بشرطیکہ ہم یہ نہ سمجھیں کہ اقبال نے سب مکمل کر دیا ہے، اور
اب محض اس پر جاشیے لکھتے جاتیں بجائے اس کے اگر ہم اُن خطوط پر سوچیں تو بہت مفید
رہے گا۔ میں سمجھتا ہوں کہ کچھ خیالات اس سیمینار کی وساطت سے آگے بڑھیں گے۔ میں ڈاکٹر
جعفری کو مبارکباد دیتا ہوں کہ انہوں نے ایک بہت اہم موضوع پر اپنے سیمینار کا انعقاد کیا۔
اور اس پر اظہار خیال کے لیے بڑے صاحبان فکر حضرات کو مدعو کیا جنہوں نے اس موضوع
پر مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی۔ یہ کام ہر لحاظ سے قابل ستائش ہے۔